LIBRARY OF PRINCETON
NOV - 8 2004
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/teologiarevistad2119unse

TEOLOGIA

(Argentina)

LAP

SUMARIO

Norman Horacio Pipo: Los pobres en la Iglesia. — *J. Severino Croatto, C.M.:* ¿Misterios paganos o arquetipos históricos? — *Enrique Nardoni:* Una etapa en el concepto bíblico de salvación (Dan, 12, 1–2) — *Ricardo Ferrara:* En torno a la noción de tradición. Ensayo sistemático. (Continuación). — *Rodolfo L. Nolasco:* Observaciones sobre natalidad. — *Américo Tonda:* Sendos dictámenes de Funes y Medrano sobre dispensas matrimoniales (1818). — Crónica de la Facultad de Teología.

TOMO II, Nº 1 — MAYO 1964 — BUENOS AIRES

CONSEJO DE REDACCION DE LA REVISTA

Director: Pbro. Lucio Gera
Secretario: Pbro. Jorge Machetta
Administrador: Mons. Rodolfo Nolasco
Difusión: Sr. Martín J. Barcia

Con las debidas licencias eclesiásticas

Registro de Propiedad Intelectual nº 742.564
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Suscripción anual: para la República Argentina .... $ 320
para el exterior ..... $ 4 USA
Número suelto ..... $ 170

Se ruega enviar giro postal a José Cubas 3543
Buenos Aires, a nombre de Rodolfo L. Nolasco

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO II, Nº 1 [No. 4] MAYO 1964

SUMARIO

Norman Horacio Pipo:
Los pobres en la Iglesia 3–31

J. Severino Croatto, C.M.:
¿Misterios paganos o arquetipos históricos? 32–41

Enrique Nardoni:
Una etapa en el concepto bíblico de salvación (Dan. 12, 1-2) 42–53

Ricardo Ferrara:
En torno a la noción de tradición. Ensayo sistemático. (Continuación) 54–81

Rodolfo L. Nolasco:
Observaciones sobre natalidad 82–97

Américo Tonda:
Sendos dictámenes de Funes y Medrano sobre dispensas matrimoniales (1818) 98–103

Crónica de la Facultad de Teología 103–104

LOS POBRES EN LA IGLESIA*

Nos ha movido a realizar este trabajo la intención de buscar elementos que puedan contribuir a la formación de una figura jurídico-social del pobre en el derecho eclesiástico. El pobre, como tal, no es una persona jurídica, pero esto no excluye que la Iglesia haya podido crearle una situación de hecho, válida para configurarlo socialmente en la comunidad, y no sólo en un orden pasivo, como sujeto que recibe privilegios, sino también en un orden activo, como sujeto que desarrolla una actividad que le es propia y, en alguna medida, exclusiva. En ningún momento de la historia del derecho desconoció la Iglesia la existencia del pobre al legislar aquellos capítulos, a través de los cuales, el pobre, como tal, podía tener contacto con el derecho. Siempre que su situación pudo ponerlo en condiciones inferiores a los demás fieles, se adelantó la caridad, que informa la justicia de la Iglesia, para elevarlos por lo menos a un grado de igualdad. Si la pobreza no tiene derechos en la Iglesia, mucho menos impide tenerlos.

No está fuera de lugar conmemorar aquí un testimonio que de manera innegable expresa y argumenta plásticamente lo que intentamos. En el pavimento del presbiterio medieval de la Catedral de Co-

* Las fuentes que hemos usado son las siguientes:

Didaché seu Doctrina Duodecim Apostolorum, ed. F. X. Funk, Tubinæ, 1887.

Constitutiones Ecclesiæ Aegyptiacæ, ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolicæ II.* Paderbornæ, 1905 (págs. 97–119).

Didascalia, ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolicæ.* Paderbornæ, 1905.

Constitutiones Apostolicæ, ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolocæ I, Paderbornæ,* 1905.

Canones 85 apostolici, ed. F. X. Funk; *Didascalia et Constitutiones Apostolicæ I,* Paderbornæ, 1905 (Lib. VIII, 47; págs. 565–593).

Canones Ecclesiastici Sanctorum Apostolorum, ed. F. X. Funk, *Doctrina duoodecim Apostolorum,* Tubingæ, 1887 (págs. 50–73).

Canones Hyppoliti, ed. Hans Achelis, *Textxe und Untersuchungen,* VI, Leipzig, 1891.

Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, ed. Ignatius Rahmani, Moguntiæ, 1899.

Canones Apostolorum et Conciliorum, ed. H. Th. Bruns, Berlín, 1839.

Juris Ecclesiastici Græcorum historia et monumenta, ed. J. B. Pitra, Roma, 1864–8.

Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissimi, ed. C. H. Turner, Oxonii, 1894 ss.

Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, ed. J. D. Mansi, Florentiæ, 1759.

Patres Apostolici, ed. F. X. Funk, *Opera Patrum Apostolicorum,* Tubingæ, 1878 y *Patres Apostolici,* I et II, Tubingæ, 1901.

Patrologiæ cursus completus, series latina et series græca, ed. J. P. Migne.

lonia —presbiterio prolongado en el coro, que quiere ser una apoteosis artística del *Sacerdotium et Imperium* y de cuyo Capítulo, hasta la caída del Sacro Imperio Romano Germánico, formaban parte como canónigos, el Papa y el emperador— se encuentran, a ambos lados del altar, dos series de mosaicos representando, por así decirlo, la jerarquía del *Sacerdotium* y la del *Imperium.* De parte del Evangelio, el orden jerárquico del sacerdocio, desde el *Pontifex, episcopus,* hasta el *monacus* el *anachoreta;* de parte de la Epístola, el orden jerárquico del imperio, que está representado por el *agrícola, opifex, princeps, imperator, eques, mercator, mendicus.* Cada cual viste su hábito propio, con las insignias de grado o los propios instrumentos de trabajo, a través de los cuales se los reconoce. El *mendicus* viste un primitivo sayal blanco, ceñido por una cuerda a la cintura; en su mano lleva el rosario y de su cintura cuelga la bolsa donde recibe las limosnas. La Catedral gótica del Medio Evo fue el resumen en piedra de la vida y del pensamiento cristiano. Todas las formas de vida tuvieron su lugar y su consagración en la Catedral. Por ello al encontrar, en el presbiterio de esta catedral la presencia del *mendicus,* entendemos toda la obra de evangelización y revalorización sobrenatural de la Iglesia a su favor. Es la aceptación y consagración pública de una condición de vida que, como la del *Imperator,* del *Mercator* o del *Agricola,* viene de Dios. No pudo el pobre tener esta significación en una sociedad cristianizada si antes no se le dio esa significación en el seno de la Iglesia; no que en ésta formara necesariamente un grado, sino que fuera reconocido, como tal, distintamente, entre los fieles.

Esta fisonomía del pobre la ha recibido la Edad Media de la Iglesia primitiva. Es allí, en la Iglesia primitiva donde intentamos ahora descubrirla. Concretamente, en las disposiciones de la disciplina social-jurídica, que encontramos diseminadas a través de los cinco primeros siglos. Es por esto que nos referimos a las colecciones del derecho, confirmando, en ocasiones, nuestra exégesis de esas fuentes mediante la doctrina de los Padres.

En el presente artículo analizamos la persona del pobre en sus relaciones con la potestad jerárquica, con el gobierno de la Iglesia. Evidentemente ello está a la espera de un análisis posterior de lo que es el pobre en sí mismo, de su significación dentro de la Iglesia. Por eso este trabajo tiene cierto carácter preparatorio.

El pobre, en la Iglesia primitiva, tiene una relación con la jerarquía de la Iglesia. De esa relación analizamos en una primera sección el carácter de oficio que tiene la relación del obispo con los pobres, lo cual le otorga a éstos una consideración pública dentro de la Iglesia. En la segunda sección abordamos el tema de la discriminación del pobre, es decir, de la delimitación de los sujetos sobre los que recae esa denominación de *pobres,* en cuanto objeto del oficio del obispo.

I

Los pobres y el "munus" de los obispos en la Iglesia

1. — Los pobres, objeto del *munus* del obispo en la comunidad.
2. – Las cualidades del obispo según las fuentes.
3. – Conclusión.

Al estudiar la figura del pobre que nos da la primitiva legislación eclesiástica, la primera cuestión que se propone, mirando el tema desde fuera, es ver qué relación tuviera el pobre con el sector oficial de la Iglesia, o sea, con la jerarquía. Es natural plantear, antes que otra, esta cuestión, dada la peculiaridad del asunto que se trata. El pobre, si es algo socialmente, no lo es en virtud del elemento necesario para la organización de la sociedad, de cualquier orden que sea ésta. El pobre es un elemento más pasivo que activo, resultante de la dada condición humana de los miembros de la comunidad. De él, cuando la pobreza no puede ser rechazada, cuida más bien librarse la sociedad. Por ello, menos que en ninguna otra parte, no tuvo el pobre ningún capítulo especial en el derecho. La pobreza no da derechos. Y esto valió plenamente en el derecho romano antes del cristianismo. El pobre entra allí donde se conoce caridad y no solamente el *jus*. Como dice el célebre jurista romano, E. Albertario: *Non v'ha un testo —dico—, un testo genuino del diritto romano che si richiami e si ispiri alla caritas... Caritas è introvabile nei testi giuridici classici che ci pervennero indipendentemente dalla compilazione giustinianea* [1]. Así las cosas en el derecho romano, en el cristianismo cambian totalmente. Dos razones producen este cambio. La primera, debida a un elemento nuevo que introduce el cristianismo en su legislación. Permítasenos decirlo largamente con el citado jurista: *Invece alla caritas, diventata una fondamentale virtù dell'etica cristiana, si richiamano e s'ispirano testi giuridici dell'età postclassica e testi interpolati dei Giustinianei... E naturale, invece, che su questo elemento* (caritas) *si apoggi il diritto giustinianeo, in cui l'ordine giuridico si mescola e si confonde spesso con l'ordine etico: mescolanza e confusione che si risolve molto spesso con la vittoria di questo su quello; con la vittoria dell'*equitas *(nel novo senso giustinianeo), dell'*humanitas, *della* benignitas, *sul* jus, *che sprezzatamente è detto lo* strictum, *l'*acerbum, *il* suptile jus... *Quell'ordine etico s'avvantaggia e si sublima per il più disinteressato e universale concetto della* caritas *cristiana, posta innanzi come regola di vita e come virtù, che prevade la coscienza sociale dell'età postclassica ed è la spinta animatrice della nuova legislazione* [2].

1 Albertario, E., *Caritas nei testi giuridici romani, en Resoconti del R. Istituto Lombardo di Scienze,* 1931, pág. 375.
2 Albertario, E., art. cit., pág. 376, 388, 392.

La segunda razón es la misión de la Iglesia. Ella es, como hermosamente la llama Benedicto XV, el Papa del Codex Juris Canonici, en una Carta al Patriarca de Venecia: *Legislatrix caritatis* [3], no solamente en virtud de los principios que la animan, sino aun por fuerza de un precepto positivo de su Fundador. En el gobierno de los fieles, la Iglesia ha de tener particularmente cuidado de los pobres y legislar caritativamente a favor de ellos, porque tiene ese mandato de Nuestro Señor.

Estas dos razones, y al mismo tiempo la condición caritativamente obtenida y sostenida del pobre, es lo que nos mueve, en esta semblanza jurídico-social del pobre, a estudiarlo primero en su relación con la jerarquía y después en sí mismo.

Es una afirmación común decir que la caridad fue pública en los primeros siglos de la Iglesia. No es sin embargo ésta la consecuencia que pretendemos obtener, si bien se comprobará todo el alcance, institucional y real de la misma, sino que intentamos ver, en la lectura y estudio de las fuentes, el modo y razones de ese carácter público de la caridad.

1. — No podemos abordar el estudio de las fuentes sobre este punto particular, sin hacer una referencia a la Sagrada Escritura, particularmente a San Pablo, quien nos ha dejado una descripción de la figura moral del jefe y demás superiores de la comunidad. Las epístolas de San Pablo que, según el Cánon de Muratori, *in ordinationem ecclesiasticæ disciplinæ sanctificatæ sunt,* traen los célebres catálogos de virtudes que eran como el código moral para examinar a los candidatos a los diversos grados de la Jerarquía. Estos catálogos, como se irá viendo oportunamente, han sido tomados y repetidos por todas las fuentes del derecho de nuestra época y, si bien no quieren tener un valor taxativo de discriminación, son por lo menos un índice que dice de las diversas funciones que habían de ejercer los elegidos —único aspecto que puede interesarnos en este trabajo. *Estas cosas te escribo, si bien espero ir a ti bastante pronto; mas, por si tardare, para que sepas cómo hay que portarse en la casa de Dios...*[4], escribe normativamente Pablo a Timoteo.

Dos epístolas, la primera a Timoteo y la epístola a Tito son principalmente las que nos transmiten estos catálogos [5]. En ellos están implícitos, como fundamento, los conceptos de la Iglesia como οἶκος θεοῦ y del Obispo como οἰκόνομος. El ecónomo, el que rige una casa, tiene que cuidar de todo lo que al régimen de esa casa se refiere. No nos interesa todo lo incluido en las expresiones οἶκος θεοῦ y οἰκόνομος; nos interesa, sí, ver cómo, para el ecónomo de la Iglesia,

[3] Bbnedictus XV, *Epist. ad Petrum Card. La Fontaine,* AAS, IX (1917), 169.
[4] *I Tim.* 3, 14.
[5] Cfr. *I Tim.* 3, 2–5; *Tit.* 1, 6–8.

el obispo, que es quien debe presidir, gobernar y *dispensar los misterios de Dios* [6], se exigen también las cualidades de *hospitalario* [7], *desinteresado* (APHYLÁRGYROS) [8], *no codicioso de sórdidas ganancias* (AISCHROKERDÊ) [9]: cualidades que están todas comprendidas en la exigencia: *inculpable como administrador de la casa de Dios* (ANÉGKLETON EÎNAI OS THEOÛ OIKONÓMON) [10]. Según Zorell, en el Evangelio de Lucas el OIKÓNOMOS es *is, cui tota domus ac maxime res pecuniaria administranda tradita est* [11], y en realidad, esta significación, aunque no sea la principal, no ha sido excluida por Pablo, quien la tiene muy presente cuando exige del obispo cualidades que han de tener todos los que administran bienes materiales. La razón es, pues, que el obispo tiene en depósito y administra los bienes de la Iglesia que son el tesoro de los pobres. Dice a este propósito San Juan Crisóstomo: *est enim Ecclesia, velut domus magna: ac, sicut in domo sunt filii, uxor et servi, et vir omnibus imperat: sic in Ecclesia nihil aliud habetur, quam filii, mulieres, famuli. Quod si is qui Ecclesiæ præest, imperii consortes habet, in domo quoque vir consortem habet uxorem. At in Ecclesia de alimento viduarum et virginum curandum est? In domo quoque vir habet famulos et filios alendos: alioquin etiam facilius est domum regere* [12]. Igualmente cuando se encomienda al obispo ser hospitalario, como uno de los deberes suyos más sagrados en la Antigüedad cristiana [13]. San Pablo no solamente enseñó la doctrina; él

[6] *I Cor.* 4, 1.
[7] *I Tim.*, 3, 2; *Tit.*, 1, 8.
[8] *I Tim.*, 3, 3.
[9] *Tit.*, 1, 7.
[10] *Tit.*, 1, 7.
[11] ZORELL F., *Lexicon Græc. N. T.* Parisiis, 1931, v. OIKÓNOMOS. — "L'OIKÓNOMOS est proprement celui qui administre sa maison; dans le N. T. il désigne toujours l'administrateur des biens d'autrui, le regisseur d'un domaine (Lc. XVI, 1), ou le trésorier d'une ville (Rom. XVI, 23), associé au tuteur (EPÍTROPOS) pour gérer les biens d'un enfant mineur dans Gal. IV, 2. Il s'agit d'une haute situation, d'un poste de confiance, d'un rôle de chef, mais l'on souligne que l'intendant est responsable et droit rendre des comptes au propriétaire, le KYRIOS (Luc. XII, 42; XVI, 8; I Pet. IV, 10). Dans I Cor. IV, 1–2, comme dans Tit., I, 7, l'OIKÓNOMOS est un ministre chrétien, l'Apôtre, dont la fonction est une OIKONOMÍA (I Codr., IX, 17; I Tim. I, 4); elle consiste à edifier (OIKONOMÉO: Rom. XV 20) la "bâtisse" de Dieu (OIKONOMÉ: I Cor., III, 9) qu'est l'Eglise. Si donc l'évêque doit être irréprochable en lui-même et dans sa familie, c'est qu'il est l'intendant de Dieu; l'accent est sur THEÛ; les biens quil administre ne lui appartient pas". SPICQ, *Les Epitres pastorales,* Paris, 1947; Tít. I, 7, pág. 232.
[12] *In Epist. I ad Tim., c. III, hom. X,* B; MG. 62, 549.
[13] Dice TERTULIANO, dando testimonio del efecto unificante de la hospitalidad: "Itaque tot ac tantæ Ecclesiæ, una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima, et apostolicæ, dum una omnes probent unitatem; dum est illis communicatio pacis, et appelatio fraternitatis, et contesseratio hospitalitatis", *De Præscr. c.* XX, ML. 2, 32. — De los obispos hospitalarios dice HERMAS: "De monte vero decimo, ubi erant arbores tegentes oves aliquas, qui crediderunt, huiusmodi sunt; episcopi et hospitales, qui servos Dei semper libentes in domos suas receperunt sine hypocrisi; episcopi autem semper inopes ac viduas ministerio suo assidue protexerunt

mismo más adelante encomendará a Timoteo el cuidado de las viudas [14]. Personalmente se encargará de promulgar, organizar y llevar una colecta para los cristianos pobres de Jerusalén [15]. Junto a las de los obispos, Pablo enumera las cualidades que debe poseer el diácono: éstos, quienes *deben guardar el misterio de la fe con una conciencia pura* [16] han de ser *no dados a sórdidas ganancias* [17]; han de ayudar al obispo en la administración y distribución de los bienes materiales. Según Pablo, es el obispo quien tiene todo el régimen de la Iglesia en sus manos. Nótese bien qué cerca pone el Apóstol, refiriéndose tanto a los obispos como a los diáconos, las cualidades de administrador a las que pertenecen a la función pastoral o cultual. Más que de una organización primitiva de comunidades incipientes esto habla del alto concepto que se tenía entonces de la caridad material ejercida en ayuda de los necesitados. Era un deber ineludible del obispo, institucional por lo tanto, signo de amor verdadero y de cristianismo.

Estos son los conceptos fundamentales de Pablo que encontraremos en las fuentes patrísticas.

Como primera fuente del derecho es puesta la *Didaché,* en la cual se habla de los oficios carismáticos y sacerdotales, digamos, jerárquicos. De estos dice: *Constituite igitur vobis episcopos et diaconos dignos Domino, viros mansuetos et argenti non cupidos et veraces et probatos; vobis enim ministrant et ipsi ministerium prophetarum et doctorum* [18]. Los obispos son, pues, los prepósitos de los fieles, estables, ordinarios, que deben *offerre sacrificium mundum* [19] y *ministrare ministerium prophetarum et doctorum.* Ahora bien, los que se eligen para estos oficios han de ser también *argenti non cupidos* (APHILARGYROUS): cualidad ésta que ya encontrábamos exigida por Pablo lo cual da razón de que se encuentre en la Didaché. El obispo no ha de ser amante del dinero porque ha de ser dispensador de los bienes materiales [20]. Aún más, exigiendo la Didaché que tanto los profetas y doctores, como los obispos y diáconos sean DEDOKIMASMÉNOS ALETHINÓS es solamente refiriéndose a estos últimos que exige sean APHYLARGYROUS. El profeta

easteque perpetuo conversati sunt. Hi ergo omnes a Domino perpetuo protegentur", *Pastor, Simil.* IX, 27, 1–2, Funk, *Oper. PP. Apostol.,* pág. 547 a.

14 *I. Tim.,* 5, 3–16.

15 *I Cor.,* 16, 1–4.

16 *I Tim.,* 3, 9.

17 *I Tim.,* 3, 8. A propósito de lo cual comenta SPICQ, *Les Epitr. Pastorales,* pág. 99: "Ici cette cupidité n'est peut être pas tout à fait celle du v. 3; l'accent est sur la honte de recherche sordide de petit gains; les diacres ayant en main les deniers de l'Eglise et assurant les distributions sous la présidence de l'évêque peuvent être tentés de détournements minimes. Ce désintéressement interieur empêchera que les maniements de fonds dans les oeuvres de charité ne deviennent un commerce plus au moins lucratif ou une occasion de spéculation".

18 DIDACHE, XV, 1; Funk, pág. 43.

19 DIDACHE, XIV, 1–3; Funk, pág. 43.

20 Cfr. FUNK, *Didaché,* pág. 43.

no pedía si no de paso, carismáticamente —*decernens mensam in spiritu*— [21] limosna para los pobres; limosna que él no puede conservar sin traicionar su misión [22]. Es el jefe jerárquico por consiguiente quien cuida de los pobres.

Históricamente, en el orden de las colecciones, siguen la Didascalia y las Constituciones Apostólicas, que datan del tiempo transcurrido entre principios del siglo tercero y fines del cuarto. De su importancia en la historia del derecho puede decirse con Zeiger que la primera es *el primer conato de un cuerpo do derecho canónico* [23] y la segunda una extensísima colección de derecho y liturgia [24].

Según ambas colecciones los obispos son, de una manera especial, ecónomos (OIKÓNOMOI) con una economía que Dios les ha encomendado do. La palabra OIKONOMÍA se encuentra en las Constituciones significando también toda la obra de la redención hecha por Cristo [25]. Según aparece en otro lugar Dios es el sabio ecónomo (SOPHÒS OIKÓNOMOS) por discernir las causas de los hombres y obrar, respecto a ellos, en consecuencia con ese su discernimiento [26]. Estos dos, a más de un tercero, en el que Abdías es llamado ecónomo [27], son los únicos pasajes donde dichas expresiones no se refieren al obispo y a su administración.

Tanto en la Didascalia como en las Constituciones los bienes que deben ser dispensados mediante la economía significan, en algunos casos, bienes de todo género; así encontramos que la Didascalia, al enumerar las cualidades que debe poseer el obispo, dice: *Non ut alienis, sed sicut propriis his quæ a Deo dantur utentes, moderatores sicut bonos dispensatores Dei, qui incipiet rationem ab ea quæ in vobis est dispensatione exigere* [28]. Con razón relaciona Funk este pasaje con el de San Pedro que habla de la administración —DIAKONOÛNTES OS KALOÌ OIKÓNOMOI— que debe hacer cada fiel de los dones —CHÁRISMA— recibidos de Dios [29]. No son solamente dones extraordinarios sino también naturales; sea don de lenguas, de interpretación, de profecía [30], o bien administración de los sacramentos, limosnas y otros bienes [31], sin excluir el ministerio ordinario de los obispos.

21 DIDACHE, XI, 9; Funk, pág. 37.

22 "Qui autem dixerit in spiritu: Da mihi argentum et alia quædam, ne eum audiatis; si vero dixerit, ut pro aliis indigentibus detur, nemo eum judicet". DIDACHE, XI, 12; Funk, pág. 39.

23 ZEIGER I., *Historia Juris Canonici,* Romæ, 1947, I, pág. 30.

una extensísima colección de derecho y liturgia [24].

24 ZEIGER *I.*, Op. cit., loc. cit.

25 "Ascensionis die ferientur propter finitam œconomiam Christi, CONSTIT., VIII, 33, 4; Funk, pág. 539.

26 CONSTIT., VIII, 1, 7; Funk. pág. 463.

27 CONSIST., VIII, 1, 15; Funk, pág. 467.

28 DIDASC., II, 24, 4; CONSTIT., II, 24, 7; Funk, pág. 92 y 93.

29 UNK, *Didasc.,* loc. cit.; cfr. *I Pet.,* 4, 10–11.

30 Cfr. HOLZMEISTER, *Curs. Sacr. Script., comment. in I Pet.*, IV, 10, pág. 278.

31 "Hoc est alterum genus charismatis, scilicet diaconia, sive ministerium, puta

El vocablo OIKONOMÍA empero es usado más frecuentemente para significar la dispensación de bienes materiales. *Ut boni ergo dispensatores Dei ea, quæ dantur ac conferuntur ecclesiæ, juxta mandatum bene administrare pupillis et viduis et afflictis et peregrinis, scientes vos Deum habere rationem a vobis petentem, quippe hanc dispensationem vobis commisit* [32]. El obispo está sin duda constituido ecónomo en atención a las necesidades espirituales de los fieles, como *acceptores verbi ac præcones idque evangelizantes* [33] y por ser quienes *omnium peccata portant* [34]; pero ante las necesidades temporales insuperables de los fieles, él está también constituido ecónomo en virtud de una economía y mandato transmitidos por Dios al mismo tiempo y con semejante responsabilidad que rigen para la atención espiritual de la comunidad [35].

Más de una vez se repite el tema: el oficio de pastor y dispensador de la multiforme gracia de Dios se debe extender, en el caso de los pobres, a la satisfacción de las necesidades temporales; el obispo ha recibido la *carga* de todos y recibe también los *frutos* de todos [36].

Esta significación amplia, total que tiene la economía del obispo acarrea una consecuencia importante: la dispensación de los bienes materiales es un menester exclusivo del obispo. Tanto la Didascalia como las Constituciones cierran la legislación que establecen acerca de las primicias y diezmos con un capítulo intitulado así: *Quod horrendus sit, hominem se immittere in aliquam dignitatem sacerdotalem ut Coritæ, ut Saul, ut Ozias* [37]. Aquí no sólo se habla de la potestad

administratio sanctorum sacramentorum, eleemosynarum et quarumlibet aliarum rerum. Dicit ergo, ut cui aliquod tale ministerium et manus in Ecclesia a Deo obtigit, is illud administret et excerceat, non sua, sed Dei virtute, quam scilicet illi Deus suggerit et suppeditat". CORNELIUS A LAPIDE, *Comment. in I Pet.* IV, 10. Cfr. HOLZMEISTER, op. cit. pág. 379, según quien esta *diaconia* puede ser el ministerio ordinario de *I Pet.* 5, 1.

32 DIDASC., II, 52, 2; Funk, pág. 92. En las CONSTIT., III, 3, 2; Funk, pág. 187, después de indicar que hay que socorrer a las viudas consagradas, añade: "Quin etiam, episcope, pauperum quoque memento, illis auxiliarem manum porrigens, et eorum rebus providens, tamquam Dei dispensator (OS THEOU OIKÓNOMOS) opportune singulis necessaria subsidia impertiens, viduis, pupillis, humana ope destitutis, et cum qualibet offlictati one colluctantibus". Cfr. también DIDASC., II, 27, 3, 4; Funk, pág. 106.

33 DIDASC., II, 25, 7; Funk, pág. 96.

34 DIDASC., II, 25, 8; Funk, pág. 96.

35 "Et similiter ex donis a populo vobis subjecto datis nutrite diaconos et viduas et pupillos et egentes et peregrinos; namque te decet, episcope, tamquam dispensatorem fidelem curam sustinere omnium. Quemadmoodum enim peccata portas omnium tibi subjectorum, ita majorem laudem omnibus accipies a Deo". DIDASC., II, 25, 8; Funk, pág. 96.

36 "Propterea ergo, sicut accepistis onus omnium, ita fructus, quos accepistis a populo universo, vobis res sunto; quas necessarias habetis, et bene nutrite indigentes, quippe qui ei rationem reddetis, qui petit, qui non errat neque evitandus est". DIDASC., II, 25, 13; Funk, pág. 98: capítulo de las primicias y décimas y de cómo debe el obispo distribuirlas.

37 DIDASC., II, 27, 1; Funk, pág. 106.

sacrifical, sino más clara y directamente de la potestad de recibir y distribuir las oblaciones a cada necesitado. Esta pertenece sólo al obispo; quien obra en contra, se arroga una potestad que no le compete y hace una obra sin valor ante Dios [38]. Por otra parte, complementariamente, se da a los fieles el precepto de dar las limosnas al obispo para que él distribuya a los pobres.[39].

La razón de esta exclusividad está en el hecho de que el ministerio de las mesas era una prolongación del ministerio del altar [40]. Las mismas Constituciones dicen, tratando de los bienes temporales: *Deus, qui dedit in manus ejus hanc dispensationem eumque dignatus est sacerdotio tanti loci* [41]. Y si del altar proviene el pan espiritual para todos los fieles, también del altar proviene, como veremos en otro lugar, el pan temporal de los pobres; pan éste que es un don de Dios [42], recibido por El como *hostia, in odorem suavitatis* [43].

Como quiera que del dispensador no se exige sino que sea fiel [44], el descuido de los pobres pesará sobre él como una infidelidad a su oficio. En la Iglesia sin embargo nadie pedirá razón al obispo de su mala administración; ni siquiera el diácono, su ayudante, que es expresamente advertido de no hacerlo [45]. Es Dios quien se la ha dado y quien inexorablemente le exigirá dar razón de ella [46].

Estas normas obligaban al obispo a conocer cuidadosamente quiénes eran los necesitados en su comunidad. Este conocimiento caía también bajo su cuidado pastoral [47]. En él le ayudaban principalmente los diáconos.

38 "Si quis autem sine episcopo facit aliquid, in vano illud facit, non enim imputabitur in opus, quia non decet absque sacerdoote aliquid facere". Didasc., II, 27, 2; Funk, pág. 106.

39 Didasc., III, 4, 2; Funk, pág. 186.

40 Dice Minasi, comentando *Didaché,* XV, 1: "Per la qual cosa, diciamo, que il ministero del diácono non fu nella Chiesa nascente meramente temporale, ma principalmente consisteva nel distribuire al popolo fedele il pane eucaristico; e poi, come un'estensione del primo, il pane temporale somministrato dalle oblazioni dei fedeli". *La Dottrina dei Dodici Apostoli,* Roma, 1891, comment. cap. XVII, pág. 172. Cfr. Justinus, *Apol.* I, c. 67, MG. 6, 430; Canones Hyppolyti, c. V, 33, *Text. und Untersuch.,* VI, Achelis, pág. 64.

41 Constit., II, 35, 4; pág. 121.

42 "Sicut propriis his quæ a Deo dantur utentes". Didasc., II, 24, 4 • Funk, pág. 92. "Similiter et vidua quæ accepit eleemosynam a Deo". Didasc., III, 10, 6; Funk, pág. 202.

43 *Hebr.* 16, 16; *Fil.* 4, 18.

44 *I Cor.,* 4, 2.

45 "Te (diaconum) enim largiri decet; illum vero dispensare, quatenus economum et procuratorem rerum ecclesiasticarum. Cave tamen ne episcopum ad numeros voces; neque dispensationem illius observes, quomodo eam ferat, aut quando, aut quibus, aut ubi, aut an bene, an male, an prout convenit". Constit., II, 35, 4; Funk, pág. 121.

46 "Habet (episcopus) rationum petitorem Dominum Deum, qui dedit in manus ejus hanc dispensationem". Constit., II, 35, 4; Funk, pág. 121.

47 Las Constituciones, después de mandar a los fieles que entreguen sus limosnas al obispo, dicen de éste: "Quo tu qui calamitosos cognoscis (epistámenos), ac-

El diácono estaba para asistir al obispo y, dicen las Constituciones, *ipsique in omnibus inculpate ministret* [48]. Era un ministerio dependiente del obispo que esas mismas fuentes describen con palabras terminantes: *Nihil vero prorsus sine episcopo faciat, nec ulli quidpiam, absque illius voluntate, largiatur. Si enim clam episcopo, dederit alicui quasi egenti, in episcopi contumeliam tribuet, quem accusat negligentiæ erga calamitosos* [49]. En esta asistencia está especialmente comprendida la asistencia a todos los fieles con el fin particular de conocer a los necesitados y referir de ellos al obispo [50]. Así podrá el obispo adquirir ese *cuidadoso conocimiento* que suponen en él las Constituciones y la Didascalia.

El cuidado de los pobres entra, por lo tanto, dentro de la general dispensación del obispo de la que él no puede desentenderse sin ser el ecónomo infiel de la parábola de Nuestro Señor, a la cual se están relacionando en último término ambas fuentes al usar el vocabulario en cuestión.

En los *85 Cánones de los Apóstoles,* que Funk edita en el Libro VIII de las Constituciones, se encuentran principalmente cuatro cánones que traen, en forma, la disciplina que acabamos de exponer. Según ellos el obispo es el administrador de *todas las cosas eclesiásticas* [51]. Los bienes son llamados *res ecclesiasticæ* o *res dominicæ* distintos de los bienes personales del obispo [52]. De especial manera ponen de relieve cómo el cuidado de los pobres debe derivar de él, como consecuencia —a fortiori— de su cuidado pastoral de las almas. Para los pobres él cuida también de las cosas materiales: *Præcipimus ut episcopus potestatem habeat rerum ecclesiasticarum. Si* enim *animæ hominum prætiosæ ei credendæ sunt, multo magis eum oportet de pecuniis mandare, ita ut ex ejus potestate omnia dispensentur indigentibus per presbyteros et*

curate, ut bonum œconomum decet, distribuis illis de dono. III, 4, 2; Funk, pág. 187. Sobre el verbo anota ZORELL: "EPISTAMAI, scientiam potissimum practicam effert., i. e. vel exercitio atque experientia acquisitam vel quæ aliquem ad aliquid agendum idoneum reddit". *Lexicon græc. N. T.,* 1. 3. — Del diácono dicen las CONSTIT., II, 31, 2, Funk, pág. 113, confirmando indirectamente lo que decimos: "Si enim clam episcopo dederit alicui quasi egenti; in episcopi contumeliam tribuet, quem accusat negligentia erga calamitosos."

48 CONSTIT. II, 26, 5; Funk. pág. 105.

49 CONSTIT., II, 31, 1–2; Funk, pág. 113.

50 "Oportet itaque ut vos diaconi visitetis omnes qui visitati onis indigent. De miseris etiam, ad episcopos referte; debetis enim esse anima illius, ac sentiendi vis". CONSTIT., III, 19, 7; Funk, pág. 217.

51 "Omnium rerum ecclesiasticarum curam habeat episcopus, easque administret velut Deo inspiciente; non autem ei liceat quidquam ex his vindicare vel propinquis donare quæ Dei sunt; quodsi pauperes sint, velut pauperibus suppeditet, nec vero prætextu eorum vendat, quæ sunt ecclesiæ". CONSTIT. VIII, 47, 38; Funk, pág. 575.

52 "Manifestæ sint res propriæ episcopi, si tamen proprias habet, et manifestæ res dominicæ, ut protestatem suarum habeat episcopus moriens". CONSTIT., VIII, 47, c. 40; Funk, pág. 577.

diaconos atque suppeditentur cum timore Dei et omni sollicitudine"[53]. Su carácter de administrador de bienes ajenos le impide hacer un uso arbitrario de ellos[54]. A su vez esta dispensación ha de hacerla no él por sí mismo, sino por medio de los presbíteros y diáconos[55].

Al fin del quinto siglo se encuentra la última colección de este período llamada *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, in quo scilicet Testamento inducitur Dominus in cælum ascensurus suis Apostolis patefaciens, quæ eventura essent in fine mundi, eisque præscribens, quæ ad constituendas ecclesias, sacrosque ministros creandos, nec non ad fideles cooptandos sanctificandosque pertinerent*[56]. En esta obra se establece que, en los ambientes anexos a la iglesia, o sea, baptisterio, sala de los catecúmenos donde puedan oír las sagradas lecciones y la salmodia, lugar junto al baptisterio donde un sacerdote con el protodiácono anote los nombres de los que ofrecen oblaciones, exista *diaconicon sit et regione dextera ingressus, qui a dextris est, ut Eucharistiæ sive oblationes, quæ offeruntur, possint cerni. Habeat diaconicon atrium cum porticu circumambiente*[57] y además —según agrega más abajo— CHORBANÂS: *gazophylacium integrum sit prope diaconicum*[58], destinado a recibir las oblaciones de las fieles, de las cuales había de tomarse ya para la celebración de la Eucaristía, ya para el sustento de los obispos, presbíteros, diáconos, vírgenes y pobres indistintamente. El supremo rector de la Iglesia así constituida es el obispo[59]. De él, en cuanto al régimen de los fieles, sobre todo, en cuanto al auxilio a los indigentes, dice lacónicamente: *ipse sit certior factus de omnibus*[60]. Son los presbíteros y los diáconos los encargados de referirle de los fieles. Del presbítero dice: *assiduus maneat prope altare vacans cum labore sine intermissione orationi*[61], del cual por dos causas se le permite separarse, en primer lugar, *si presbytero revelabitur, ut visitet suas mansiones, ibique verbum dicat, illuc pergat*[62]; y en segundo lugar, *presbyter, uti para est et decet, circumlustret domos ægrotorum una cum diacono, eosque visitet: cogitet et dicat, quæ ipsis conveniunt et utilia sunt, maxime fidelibus. Hortetur, ut ægrotis, qui pauperes sunt, ab ecclesia subveniatur*[63].

53 CONSTIT., VIII, 47; c. 41; Funk, pág. 577.
54 Cfr. CONSTIT., VIII, 47, c. 41; Funk, pág. 577.
55 "Presbyteri et diaconi absque sententia episcopi nihil peragant; ipse enim est, cui commisus est populus Domini et a quo de animabus eorum ratio poscetur". CONSTIT., VIII, 47, c. 39; Funk, pág. 577.
56 RAHMANI, *Testamentum D. N. J. C.*, Prolegomena, XII, II.
57 TEST. D. N. J. C., Lib. I, XIX, De const. eccl.; Rahmani, pág. 23.
58 TEST., ib., pág. 25.
59 TEST., Lib. I, XX, De Instit. episcop.; Rahmani, pág. 27.
60 TEST., Lib. I, XXXIV, De Diacono; Rahmani, pág. 81.
61 TEST., Lib. I, XXXI, De instit. presbyt.; Rahmani, pág. 71.
62 Ibid.
63 Ibid. pág. 65.

Esta información corresponde sobre todo al diácono que es expresivamente llamado *tamquiam oculus Ecclesiæ* [64], y cuyo ministerio en lo que a nuestro asunto se refiere, describe con una diligencia que preferimos transcribir verbalmente: *Inserviat ægrotis et peregrinis, adjuvet viduas, sit quasi pater orphanorum, circumlustret domos egenorum, ne quis versetur in angustia, vel morbo aut calamitate laboret. Circumlustret domos catechumenorum, ut confirmet titubantes, erudiatque ignorantes. Vestiat, ornetque viros, qui obierunt; peregrinos sepeliat, dux sit eorum qui ex suis mansionibus migrarunt, aut qui in exilio pelluntur; faciat ecclesiam certiorem de iis, qui in egestate sunt; episcopum non disturbet, sed sola die dominica ei omnia commemoret, ut ipse sit certior factus de omnibus.*

Si diaconus in urbe littoris maris est, circumlustret celeriter loca littoralia, si forte sit ibi, qui naufragio mortuus est, eumque vestiat sepeliatque. Item in hospitio investiget num ibidem adsit ægrotus aut in egestate constitutus, aut mortuus reperiatur, ut eis, ut convenit singulis, provideat. Paralyticos et infirmos lavet, ut quodammodo isti respirent a suis morbis. Cuique, per ecclesiam, tribuat quæ ei conveniunt.

Qui inter diaconos ceteris præstantior diligentia reputatur vel administratione, eligatur ut sit susceptor peregrinorum. Maneat hic in hospitio, quod in ecclesia est, vestem albam indutus gerensque super humerum orarium tantum [65]. El cuidado, de los pobres, pues, lo lleva el obispo, y todo cuanto a ese cuidado se relaciona le es referido por los presbíteros y diáconos de manera que *cuique, per ecclesiam, tribuat quæ ei conveniunt* [66].

En último lugar está, como colección, la *Traditio apostolica Hyppoliti,* que según común sentencia se identifica con las *Constitutiones Ecclesiæ Aegyptiacæ* [67], escrita en Roma hacia el año 220. Dependientes de ella existen los *Canones Hyppoliti* del año 500, que la transmiten ampliada. Por esta razón hacemos de estas dos colecciones un análisis simultáneo.

Estas dos obras tratan más largamente que otras de la ordenación del ágape que se hacía por los pobres sea KYRIAKÉ [68] con los bienes de la Iglesia o con bienes de personas privadas [69], sea en los banquetes

[64] TEST., Lib. I, XXXV, De proclamat. diaconi; Rahmani, pág. 83.

[65] TEST., Lib. I, XXXIV, De diacono; Rahmani, págs. 81, 83.

[66] TEST., pág. 83.

[67] Cfr. ZEIGER I., *Historia Juris Canonici,* I, pág. 30–31.

[68] "Si agape fit vel cœna ab aliquo pauperibus paratur KYRIAKÉ tempore ascensus lucernæ, præsente episcopo surgat diaconus ad accendendum. Episcopus autem oret super eos et eum qui invitatit illos". CAN. HYPP., c. XXXII, 164, 16, 5; Texxt. und Untersuch., VI, Achelis, pág. 105.

[69] Sobre el canon citado en la nota anterior nota Achelis, c. XXXII, 164: "Lernen wir noch eine Unterscheidung kennen, die sich mit dieser zum Teil trifft: si agape fit vel cœna ab aliquo pauperibus paratur. Wenn die zweite Mahlzeit da-

funerarios [70], sea finalmente del ágape hecho a favor de las viudas[71]. Todos ellos revestían un carácter institucional, ya que debía presidirlos el obispo o, en su ausencia, un presbítero, o, ausente también éste, un diácono [72]; aún más, el obispo no podía ayunar sino cuando lo hacía todo el pueblo ya que él debía estar pronto a asistir a todos los ágapes que reunieran los fieles en favor de los pobres [73]. Este carácter oficial se conserva en la administración y distribución de los bienes provenientes de las oblaciones de los fieles. Las oblaciones eran constituidas por las primicias, entre las cuales están enumeradas las primicias del salario del trabajo manual [74], cuyo fin declara el obispo en el rito de la recepción: *Benedic eos (hos fructus), Domine, sicut coronam anni tui secundum benignitatem tuam, sintque ad satietatem pauperibus populi tui* [75]. Su distribución la ejecutaba el diácono que ha de servir en ello al obispo, ya que sólo ha de dar a aquellos de quienes el obispo se compadece [76].

En esta línea del cuidado pastoral que ha de tener el obispo en

durch gekennzeichnet ist, dass sie von einem einzelnen für die Armen hergerichtet wird, so wird die gegenübergestellte erste sich dadurch von ihr unterscheiden, dass sie von allen Teilnehmern, aus gemeinsamen Mitteln hergestellt wurde". en *Text. und Untersuch.* VI, pág. 199.

70 Si fit ANÁMNESIS (fiunt ANAMNÉSEIS) pro iis qui defuncti sunt, primum antequam consideant, mysteria sument; neque tamen die prima... Edant bibantque ad satietatem, neque vero ad ebrietatem; sed in divina præsentia cum laude Dei". CAN HYPP., c. XXXII, 1.169; XXXIII, 2.173; *Text. und Untersuch.*, VI, Achelis, pág. 106–107.

71 "Si quis viduis cœnam parare vult, curet, ut habeat cœnam et ut dimittantur antequam sol occidat". CAN. HYPP., c. XXXV, 183, loc. cit. pág. 111.

72 "Si autem absente episcopo presbyter adest, omnes ad eum convertantur, quia ipse superior est ceteris in Deo, honorentque eum sicut honoratur episcopus, neve contumaciter illi adversentur". CAN HY*PP.*, c. XXXIV, 178; loc. cit. pág. 109. "Diaconus in agape absente presbytero vicem gerat presbyteri, quantum pertinet ad orationem et fractionem panis, quem invitatis distribuat". CAN. HYPP., c. XXXV, 180; loc. cit. pág. 110.

73 Mientras los CAN. HYPP. dicen simplemente: "Episcopus autem jejunio non se obstringat, nisi clerus cum ipso jejunet" (c. XXXII, 158; loc. cit. pág. 104), las CONSTITUTIONES ECCLESIÆ ÆGYPTIACÆ explican: "Episcopo autem impossibile est jejunare nisi eo die, quo cunctus populus jejunabit. Fiet enim, ut quispiam aliquid in ecclesia sumere velit, eique impossibile est recusare. Quodsi panem frangit, panem omnino gustabit. Cum autem eum edit et omnes fideles cum ipso, e manu episcopi particulam panis accipiant, priusquam unusquisque panem suum frangit. Namque haec benedictio est, neque vero eucharistia, sicut corpus Domini". CONSTIT. ECCL. ÆGYPT., c. XVII, 3–5; Funk, *Didascalia,* II, pág. 112.

74 "Qui habet primitias fructuum terræ; ad episcopum in ecclesia eas deferat; eodem modo primitias areæ et primitias torcularium, olei, mellis, lactis, lanæ et primitias mercedis pro labore manuum. Hæc omnia deferuntur ad episcopum cum primitiis arborum". CAN. HYPP., c. XXXVI, 186–187; loc. cit., pág. 112.

75 CAN. HYPP., c. XXXVI, 190; loc. cit. pág. 113.

76 "Serviat (diaconus) autem episcopo et presbyteris in omnibus rebus, neque tantummodo missæ tempore, sed etiam infirmis illis serviat de populo, quibus nemo adest. Certiorem faciat episcopo, ut oret super iis et ut illis dispertiatur, quæ ipsis opus sunt, pariterque etiam hominibus occulta egestate pressis. Serviant autem et aliis, quorum miserentur episcopi, ut possint donare viduis, orbis et pauperibus". CAN. HYPP., c. v., 34–36; loc. cit. pág. 64–65.

favor de los pobres, en cuanto encargado de la comunidad, no deja de tener importancia el hecho que queremos señalar aquí, de que ese cuidado tuvo también su lugar en la liturgia. Todavía hoy se conservan en la liturgia romana las oraciones por las diversas condiciones en la Misa de Presantificados del Viernes Santo. Una de ellas, la última por los fieles, después de la oración por los catecúmenos, pide por los *cum qualibet afflictatione colluctantibus*[77], de los cuales debía ocuparse el obispo; enfermos, hambrientos, encarcelados, peregrinos, navegantes[78]. Y en la segunda oración dice: *Omnipotens sempiterne Deus, mœstorum consolatio, laborantibus fortitudo: perveniant ad Te preces de quacumque tribulatione clamantium; ut omnes sibi in necessitatibus suis misericordiam tuam gaudeant affuisse*[79]; modo éste de hablar que revela el lenguaje de la primera literatura cristiana. *Laborantes* son, en primer lugar los pobres.

Este modo de rezar en la Iglesia deriva de los primeros tiempos. En la oración litúrgica eucarística, antes de las oblaciones, traen las Constituciones Apostólicas oraciones semejantes a las del Viernes Santo, donde, después de rezar por los diáconos, dice: *Pro lectoribus, cantoribus, virginibus, viduis et pupillis oremus*[80]. Y más adelante, después de la epíclesis, rezan por vírgenes y viudas *quæ in ordine virginum et viduarum non sunt receptæ*[81].

Oración semejante manda rezar al obispo, en presencia de los presbíteros, diáconos, demás clérigos y fieles, el *Testamentum D. N. J. C.* en la *laudatio auroræ: Qui in morbis supplicaris, et gratis sanat; qui concomitaris eos, qui detenti sunt in carceribus; tu qui nos a vinculis mortis liberasti; tu consolator miserorum, afflictorum et eorum qui laborarunt et se defatigarunt in cruce...*[82]; y en la *collaudatio finalis,* se agrega: *Consolare viduas; adjuva orphanos, energumenorum qui a spiritibus immundis vexantur, miserere, eosque purifica; edoce insipientes; converte errantes; detentos in carceribus libera*[83].

Otro lugar donde, dentro de la liturgia, se encuentran enumeradas estas clases de personas, está en lo que se llaman las *Preces* de Laudes y Vísperas del Breviario romano[84]. En ellas se ora *pro fratribus*

77 Constit. III, 3, 2; Funk, pág. 187.
78 Cfr. Didasc. y Constit., IV, 9, 2; Funk, pág. 228–229.
79 Missale Rom., Feria VI in Parasceve.
80 Constit. VIII, 10, 10; Funk, pág. 491.
81 Constit. VIII, 12, 44; Funk, pág. 513.
82 Test. D. N. J. C., Lib. I, XXVI, Laudatio auroræ; Rahmani, pág. 53.
83 Test., pág. 59.
84 De su origen puede decirse con Fischer B., (*Litania ad Laudes et Vesperas,* Separata de *Liturgisches Jahrbuch,* Münster, 1950, I, pág. 2) lo siguiente: "Eine Anliegen-Litanei des Volkes am Ausgang von Laudes und Vesper ist uns für den christlichen Osten um das Jahr 400 gleich dreifach bezeugt: bei Chrysostomus, in den Apostolischen Konstitutionen und in der peregrinatio Aetheriæ: ein Zeichen, dass ihre Wurzeln ins 4 Jh. zurückreichen".

nostris absentibus, pro afflictis et captivis[85], donde, como se dijo de las oraciones del Misal, fácilmente se reconoce el lenguaje de los primeros siglos de la Iglesia, y se significa con él originariamente a los afligidos por necesidades temporales.

Esta conducta de la Iglesia en el ordenamiento de la liturgia nos lleva a decir que fueron esas, condiciones del cristiano que la Iglesia aceptó como tales y valorizó junto a la condición de catecúmeno, vrrgen, viuda, en su vida cultual oficial. Cuanto diremos en otro lugar dará un cuadro más definido y un mayor relieve a esta afirmación.

Si de las fuentes del derecho se pasa a la literatura de los Padres, se comprueba que estas ideas permanecen y se encuentran dsarrolladas en sus escritos. Para confirmarlo, citemos algunos de ellos, entre latinos y griegos.

Es San Justino quien, al describir la liturgia eucarística, dice cómo al fin de la celebración, los que poseen y quieren dar, pueden contribuir a formar un depósito en manos del que preside, quien lo ha de dividir entre las diversas clases de indigentes conforme a su necesidad[86]. Y San Cipriano, impedido de estar personalmente entre sus fieles, escribe a sus presbíteros y diáconos que tomen su lugar en la *disciplina* y *diligencia* por la comunidad y por el cuidado de los necesitados[87], y habla de cómo y a quienes se deben distribuir las limosnas. Indudablemente los textos que podemos recoger en San Cipriano no dejan lugar a dudas acerca de la idea que él tenía del cuidado de los pobres como de un deber del obispo[88]. San Jerónimo, quien llega a decir: *Gloria episcopi est pauperum inopiæ (opibus) providere*[89] escribe del obispo, a quien se encomienda la Iglesia y de cuyo gobierno debe cuidar: *Sciat episcopus, cui commissa est ecclesia, quem dispensationem pauperum curæque præficiat*[90] ya que es una responsabilidad que recae sobre el obispo. Orígenes también —quien habla del oficio de administrador que tiene el obispo, oficio que ejerce por

85 Breviar. Rom. en Ordin. ad Laud. et ad Vesp.

86 "Qui abundant et volunt, suo arbitrio, quod quisque vult, largiuntur, et quod colligitur apud eum, qui præest, deponitur, ac ipse subvenit pupillis et viduis, et iis qui vel ob morbum, vel aliam ob causam egent, tum etiam iis qui in vinculis sunt et advenientibus peregre hospitibus; uno verbo omnium indigentium curam suscipit". Justinus, *Apol.* I, n. 67; MG. 6, 340.

87 "Et quoniam mihi interesse nunc non permittit loci conditio, peto vos pro fide et religione vestra fungamini illic et vestris partibus et meis ut nihil desit vel ad disciplinam vel ad diligentiam". Cyprianus, Epist. IV, I; ML. 4, 230.

88 "His litteris et hortor et mando ut vos... vice mea fungamini circa gerenda ea quæ administratio religiosa deposcit. Habeatur interim quantum potest et quomodo potest et pauperum cura". *Epist.* V, II; ML. 4, 232. "Cyprianus presbyteris et diaconibus... Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis, sed et peregrinis si qui indigentes fuerint, sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi". *Epist.* XXXVI; ML, 4, 326.

89 *Epist.* LII, 6; ML. 22, 533.

90 *Epist.* LII, 9; ML. 22, 535.

medio de los presbíteros o más frecuentemente por medio de los diáconos [91], contra cuya mala administración clama en otro lugar [92]— refiere a los apóstoles y demás obispos y doctores el texto del Salmo: *Beatus qui intelligit super egenum et pauperem* [93], exhortando a que *prudenter intelligamus indigentium causas* [94]. Ya vimos que San Crisóstomo exige del obispo tener cuidado, de las vírgenes y viudas en su calidad de ecónomo de la casa de Dios que es la Iglesia [95]. Esta posee un depósito para el mantenimiento de los pobres, cosa que el rico tomaba como excusa de su mezquindad, y que hace decir a Crisóstomo: *Habet, inquit, Ecclesiæ commune... Ideoque non das, quia ecclesia dare debet egenis* [96]; en otro pasaje defiende el derecho que tiene la Iglesia a poseer bienes temporales fundándose en su obligación de sostener a la multitud de pobres y enfermos [97]. Por último, es San Agustín, quien nuevamente afirma que las posesiones de la Iglesia son bienes de los pobres [98].

Resumamos: según la doctrina de los Padres la Iglesia posee un depósito de bienes que son patrimonio de los pobres; bienes cuya administración ha de llevar el obispo, ecónomo, en todo sentido, espiritual y temporal, de la casa de Dios.

2. — En otro orden de ideas es el catálogo de virtudes que debe poseer el obispo lo que nos manifiesta la relación existente entre el oficio pastoral episcopal y los pobres. El catálogo es tomado de San Pablo, y es constantemente repetido en las colecciones de derecho, con la clara intención de definir cuáles son los deberes fundamentales de los ministros oficiales de la Iglesia: obispo, presbítero y diácono. Tiene un carácter de semblanza moral; con fuerza de código moral conforme al cual ha de ser examinado el candidato a ministro eclesiástico antes de su elección. Escuetamente, sin comentarios, las colecciones a que nos referimos transmiten este código. Ya hemos indicado cómo la Didaché exige de obispos y diáconos que sean *dignos Domino, viros*

91 *Comment. in Mtth.*, T. XI, 9; MG 13, 931; cfr. ibid. 15, MG. 13, 954–955.

92 *Comment. in Mtth.*, T. XVI, n. 22; MG. 13, 1450–1451. "Diaconi vero qui ecclesiæ pecunias non recte dispensant, sed eas semper manibus contrectant, non honeste vero administrant, sed ea quæ vulgo divitiæ existimantur esse, et pecunias coacervant, ut ex his quæ pauperum nomine erogantur divites fiant, hi nummularii sint, pecuniarum mensas habentes, quas Servator evertit: episcopi autem et presbyteri quibus priores populi sedes attributæ sunt, quique totas ecclesiæ quibus minime oportet tradunt, et principes quos non expedit constituunt, ii sunt columbarum venditores, quorum mensas pessum dedit Jesus'.

93 *Ps.* 40, 2.

94 ORIGENES, *In Mtth, comment. series* 61; MG. 13, 1697.

95 CHRYSOSTOMUS, *In epist. I ad Tim.*, c. III, *hom.* X, n. 2; MG. 62, 549.

96 *In Epist. I Cor., hom.* 21, n. 6; MG. 61, 179.

97 Cfr. ib. n. 7; MG. 61, 179.

98 Cfr. AUGUSTINUS, *De correct. donat., epist.* 185, c. 9, n. 36; ML. 33, 809: "Si autem privatim quæ nobis sufficiant possidemus, non sunt illa nostra, sed pauperum quorum procurationem quodam modo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus".

mansuetos et argenti non cupidos, veraces et probatos[99]. Y los *Cánones Ecclesiastici Ss. Apostolorum* determinan el juicio que ha de hacerse del candidato de la siguiente forma: *Probent, quis sit dignus, an bonam habeat famam apud gentiles, an insons exsistat, an pauperum studiosus, an prudens, non ebriosus, non fornicator, non avarus vel contumeliosus vel personarum acceptor et cetera id genus*[100]. De los presbíteros exigen estos Cánones que sean: *Promptos ad largiendum fratribus, personam hominis non accipientes, cum episcopo consortes*[101] y de los diáconos: *Sint probati in omni ministerio... non personam divitis accipientes neque pauperum opprimentes neque vino multo indulgentes, agiles; qui ad occulta opera bene adhortentur, cogant inter fratres ut manus expandant, et ipsi sint munifici, largitores*[102]. Es digno de observación cómo según el modo de hablar de estos textos, la fórmula *non personarum acceptor* implica complementariamente la cualidad de PHILOPEOCHÓS; el origen de esta significación está en la S. Escritura: se encuentra con frecuencia este modo de hablar en la Epístola de Santiago[103].

Más largamente hablan de las cualidades requeridas en el obispo la Didascalia y las Constituciones, que ocupan con este tema varios de los primeros capítulos del libro segundo que versa sobre los obispos, presbíteros y diáconos. Después de referir el conocido pasaje de Pablo a Timoteo, dice la Didascalia bajo la admonición común de *examinetur*[104]: *Et manum porrigat ad dandum, et amet orphanos ac viduas, et amet pauperes ac peregrinos, et sit promptus ad ministerium suum et assiduus in ministerio et animum suum conterens et inconfusibilis, et sciat, cui magis opus est accipere*[105]. Las cualidades de desprendimiento del dinero y de amor a los pobres seguirán siendo exigidas del obispo con mucha frecuencia en estas fuentes canónicas. Las mismas cualidades exigirán del diácono, pidiendo sin embargo a éste que sea más activo, a fin de que poniéndose más cercano a los fieles, pueda servir a todos aquellos que no pueden servirse a sí mismos en lo necesario[106].

Un largo catálogo es traído por el *Testamentum D. N. J. C.*, al hablar del obispo: *Episcopus eligendus... secundum placitum Spiritus Sancti... qui nempe sit sine reprehensione, castus, mitis, humilis; absque cura, vigil, non diligens argentum, sine vituperatione, non con-*

99 DIDACHE XV, 1; Funk, pág. 45.
100 CAN. ECCI. SS. APOST., c. XVII, 1; Funk, Didache, pág. 61.
101 CAN. ECCI. SS. APOST., c. XVIII, 2; Funk, op. c. pág. 63 s.
102 CAN. ECCI. SS. APOST., c. XX, 2–3; Funk, op. c. pág. 67.
103 Cfr. Jac. 2, 1–4.
104 DIDASC. II, 3, 1; Funk, pág. 34.
105 DIDASC. II, 4, 1; Funk, pág. 36; CONSTIT. ib., pág. 35.
106 "Sint autem diaconi omni vitio immunes; sicut et episcopus; tantummodo activiores; multitudini ecclesiæ congruentes; ut et invalidis possint ministrare, tamquam operarii, nihil pudore deterriti". CONSTIT. II, 19, 1; Funk, pág. 213.

tentiosus, commiserans, doctus, non amans multiloquium, amator rerum bonarum, amator laboris, diligens viduas, diligens orphanos pauperesque, exercitatus in mysteriis[107]. Y, refiriéndose al presbítero: *Ordinandus in presbyterium habeat testimonium ab universo cœtu ut sit sapiens in lecturis... non amator argenti, maxime addictus inserviendis infirmis, probatus, purus et sine macula, qui exsistit orphanis veluti pater, et pauperibus ministravit...*[108].

Esta revista de textos no necesita comentarios. Con evidente insistencia se repite en ellos como criterio para elegir obispos, presbíteros o diáconos, la interrogación: *an sit amator pauperum.* El amor a los pobres les era exigido por la Iglesia como una cualidad necesaria para el cumplimiento de un ministerio que es misión entre los hombres.

3. — Dejemos constancia de algunas conclusiones.

La Iglesia, que había recibido en su comienzo de Nuestro Señor la responsabilidad por el cuidado de los pobres, transfiere sucesivamente esa responsabilidad a sus ministros oficiales. Pudo haber obrado y dispuesto las cosas de otra manera, aun conservando siempre en sus manos el cuidado por los pobres; de hecho quiso la Iglesia que los mismos ministros encargados de gobernar al pueblo cristiano y de administrarle la palabra y la gracia de Dios, fueran los encargados del cuidado de los pobres. Esta responsabilidad pesó sobre ellos como otras responsabilidades de orden pastoral y en virtud de su carácter de pastores entre los fieles.

El obispo no cuida de los pobres porque es administrador de los bienes de la Iglesia; al revés, posee bienes y administra porque ha de cuidar de los pobres. Ello constituye un deber al que no puede sustraerse — *juxta mandatum bene administrare pupillis et viduis et afflictis*[109]. Sustraerse a esa obligación equivale necesariamente a ser, en un punto indeclinable y grave, un mal ecónomo, un mal dispensador.

En su base teológica esta obligación de atender a los pobres, significa: que se le ha encargado la providencia de los pobres. Pero entonces: es el obispo el que debe ejecutar, en y para los pobres, la providencia que es atributo de Dios, quien *alimenta a las aves del cielo y viste a los lirios del campo*[110]. Dios dispensa, administra, cuida, tiene providencia de mundo —de este mundo constituido por los pobres— a través y por medio de la dispensación, administración, cuidado y providencia que el obispo tiene, de ellos, en su propia Iglesia. Esa providencia de Dios mediante el obispo —así lo entendían los pobres de la Iglesia— se extendía no solamente al orden espiritual de la vida sobre-

107 Test. D. N. J. C., Lib. I, XX, De instit. episc.; Rahmani, pág. 27.
108 Test., Lib. I, XXIX, De instit. presbyt.; Rahmani, pág. 67.
109 Didasc. II, 52, 2; Funk, pág. 92.
110 Mt. 6, 26–28.

natural cristiana y de la eterna salvación, sino también al orden temporal del sustento material y de un mínimo de bienestar en este mundo.

Así, pues: este cuidado de los pobres revistió, desde un primer momento, un carácter institucional. Estaba necesaria, indisolublemente atado al oficio episcopal. De allí que broten oficios particulares: de los diáconos, presbíteros y viudas, con la responsabilidad de asumir, bajo el obispo, el cuidado de esos pobres. De allí, a su vez, la dedicación al pobre que se exige de presbíteros y diáconos sobre todo: el conocimiento personal de cada necesitado y de su situación concreta.

Un segundo carácter consiste en que no ha tenido meramente carácter administrativo. Se ha dicho que el ministerio de las mesas era una prolongación del ministerio del altar. De los bienes eclesiásticos que pertenecen a los pobres, ha dicho San Jerónimo: *Ecclesiam fraudare, sacrilegium est* [111]. Las fuentes insisten en esta cercanía a lo sacro que tienen, sean los bienes de la Iglesia, sea el ministerio oficial para con los pobres; cercanía, atigencia a lo sacro, que hace trascender esa institución del simple campo administrativo hacia el orden sacral. Y es, de todos modos, la caridad, el real amor al pobre, lo que está en la base de esta institución administrativa que distribuye bienes materiales.

Todo esto tuvo repercusión en la persona del pobre. La consideración pública, oficial de parte de la Iglesia no pudo menos que definir y poner de relieve la figura del pobre dentro de la comunidad. Esto otorga al pobre una significación pública, una ubicación oficial dentro de la Iglesia. A ello nos referiremos más adelante.

II

La discriminación de los pobres en la comunidad cristiana

1. – La discriminación de los pobres y su cuidado oficial por parte de la Iglesia.
2. – La discriminación y la limosna de los fieles.
3. – Conclusión.

El oficio que los obispos recibieron de la Iglesia de cuidar de los pobres y que aquéllos ejercieron por medio de los presbíteros y diáconos, hubo de tener, como lógica consecuencia, lo que llamamos ahora discriminación de los pobres.

Efectivamente, si la Iglesia exigió de los obispos llevar ese cuidado como un deber grave e imperdonable, y, más aún, los examinó, antes

111 Hyeronymus, Epist. LII, n. 16; ML. 22, 539.

de aceptarlos, sobre el amor a los pobres y su prontitud en servirlos, no podía menos de establecer algunas normas respecto a las personas que habían de ser objeto de ese cuidado. Presupuesto por consiguiente que, según hemos desarrollado el obispo debía, por oficio, atender a los pobres de la comunidad, se presentan naturalmente estas dos preguntas: qué pobres eran los que constituían el objeto del cuidado y ministerio eclesiástico; y cuáles eran los principios que regían ese ministerio.

La cuestión acerca de la discriminación de los pobres, considerada en sí misma, puede plantearse dentro de un cuadro más vasto y anterior al del oficio episcopal. En realidad el cristiano está obligado a la limosna, obligación de orden moral que se funda en la caridad y sólo a partir de ese orden moral puede provenir para el cristiano el deber de discriminar a los pobres. Sin embargo nosotros planteamos aquí la cuestión en una dimensión jurídico-social, a saber: los que —siempre en nuestro caso— están obligados a la limosna, lo están en cuanto ministros de la Iglesia, la cual debe tener cuidado de los pobres. Esos ministros, por otra parte, no distribuyen sino un bien que no les pertenece, del cual son simplemente administradores. Es por esto que para responder a la doble pregunta que nos hemos hecho, y justificar la anterior distinción del orden en que situamos este planteo, distinción que es básica, prefiramos analizar el texto mismo de las fuentes patrísticas y deducir de ellas algunas conclusiones. En segundo lugar trataremos también de la limosna de los fieles.

Dejemos aquí aclarada nuestra distinción básica y nuestro vocabulario: distinguimos entre la limosna oficial, hecha por la Iglesia mediante sus ministros, de la limosna privada, hecha por los fieles directamente a los pobres. El lenguaje de las fuentes canónicas y de los Padres se manifiestan, según veremos, exigiendo esta distinción y por consiguiente justificándola.

Dejemos también, antes de proseguir, asentada una afirmación importante en esta materia. Anteriormente al cuidado de los pobres, la Iglesia ha procurado desde un comienzo contribuir a la solución de las cuestiones de orden social a partir de principios inspirados en la recta justicia y en la caridad cristiana. Esos principios son, de por sí, una primera limitación del cuidado de los pobres, una limitación natural, que deriva de la ordenación cristiana de la sociedad. Según dice G. Ratzinger, son dos los principios presupuestos a una ordenada *cura pauperum,* y que posibilitan que las comunidades pudieran sostener a todos sus pobres aun cuando aquéllas contaban con pocos ricos en su seno: el primer principio básico consistía en que cada uno tenía la responsabilidad de sostener a su propia familia, según sus posibilidades: así, pues, cada fiel debe cuidar de aquellos familiares y domésticos que están a su cuidado; el segundo principio estaba constituido por el deber del trabajo; es decir, que la miseria no debía simplemente

ser atenuada por medio de limosnas, sino que había que ir a la raíz de las mismas y tratar de que los indigentes obtuvieran honradamente su sustento [112].

Con estos presupuestos entremos a analizar la forma como se realizaba el cuidado de los pobres.

1. — La distinción que hemos hecho, entre limosna oficial y limosna privada, puede hallarse, a nuestro parecer, por primera vez en la Didaché. En ella existen principalmente dos textos dignos de atención. El primero de ellos se encuentra en la parte moral de la Didaché, si la distinguimos de una segunda parte que comienza en el capítulo XI y a la que Funk llama disciplinar [113]. El contenido de una y otra parte justifican por demás estas denominaciones.

Este primer texto dice así: *Omni petenti te tribue neque repetas; omnibus enim pater vult tribui ex suis donis. Beatus qui dat secundum mandatum; innocens enim est. Væ ei, qui accipit... etenim si quis indigens quidem accipit, rationem reddet, quare acceperit et ad quid; ...Sed de hac re quoque dictum est: Sudato eleemosyna tua in manibus tuis, donec cognoveris, cui des* [114]. A primera vista parecería darse cierta contradicción entre la primera parte del texto, donde se manda dar, y no reclamar, a todo el que pida, y la segunda parte del mismo, donde se amonesta a que la limosna sude en las manos hasta que pueda saberse a quién se da.

Funk piensa que la fórmula *donec cognoveris, cui des,* disminuye la fuerza del mandato de dar a todo el que pide, según aparece en la primera parte, si bien no hay real contradicción en el texto [115]. En un texto dependiente del Pastor, Hermas establece que el fiel, del fruto de los trabajos que Dios le concede, debe dar con sencillez a todos los necesitados, sin titubear a quién dará y a quién no; que dé a todos, pues a todos quiere el Señor que se dé de sus propios dones.: *Omnibus da; omnibus Deus dari vult de suis donis.* A esto añade que los que reciben darán cuenta a Dios por qué recibieron y para qué: los que

112 Ratzinger, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege,* Freiburg, 1884, pág. 35: "Die Voraussetzung einer geordneten kirchlichen Armenpflege bildeten zwei Prinzipien, welche es ermöglichten, dass die Gemeinden ihre Armen unterhalten konnten, obwohl nur wenige Reiche zu den Jüngern Christi zählten. Der erste Grundsatz war, dass Jeder nach Möglichkeit seine Familie selbst erhalten müsse. Jeder Gläubige soll für seine Angehörigen und seine Hausgesinde sorgen... Die zweite Voraussetzung bildete die Pflicht der Arbeit. Das Elend sollte nicht bloss gemildert werden durch fromme Spenden, es sollten die Quellen die Quellen desselben versiegen durch ehrlichen Erwerb".

113 Funk, *Didaché,* XI, pág. 32.

114 Didaché, I, 5, 6; Funk, pág. 9.

115 Funk, *Didaché,* pág. 6, nota 6: refiriéndose a las palabras "donec cognoveris, cui des", dice: "His verbis auctor mandatum diminuit, quod supra... proposuerat. Attamen non plane sibi repugnat. Non distincte saltem dicit nonnullis forte eleemosynam non esse dandam. Præterea verba cum alterius sint, non auctoris, non nimis urgenda sunt".

recibieron por hallarse atribulados, no serán juzgados; mas los que recibieron con fingida necesidad, serán castigados. De suerte que —siempre según Hermas— el que da es inocente, porque como recibió de Dios este ministerio con mandato de cumplirlo, así sencillamente lo cumplió, sin discriminar —DIAKRÍNON— para nada a quién diera y *a quien no*[116]. Las Constituciones y la Didascalia, que traen este texto, no indican con suficiente claridad qué puede significar: la Didascalia sin embargo exclusa a quien da limosna al indigno[117].

Esta contradicción está resuelta en un pasaje de San Agustín, que puede ser considerado como una referencia y una interpretación del pasaje de la Didaché, de la siguiente forma: *Mendicus te quærit, justum tu quære. De alia enim dictum est: Omni petenti te, da; et de alio dictum est: Desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias justum, cui eam tradas. Et si diu non invenitur; diu quære; invenies*[118]. Para San Agustín, a quien nos referiremos más ampliamente en otro lugar, se ha de dar a todo el que pide, si bien se ha de preferir al justo. Las palabras de la Didaché, entonces —*sudato eleemosyna*...—, son un consejo, no un precepto para los cristianos. Esto es lo que puede ser concluido de la parte moral de la Didaché.

Cuanto a la parte disciplinar, que se refiere, más que al fiel en particular, a la comunidad, la cuestión debe ser planteada bajo otro aspecto: la del régimen de la comunidad, es decir, de las normas necesarias para que la comunidad marche ordenadamente.

Se ha dicho que, para la Didaché, los obispos son los ecónomos de los bienes materiales y que a ellos incumbe la *cura pauperum*; igualmente son ellos los primeros que, en la comunidad, deben ejercer la hospitalidad. Ahora bien, cuanto a la recepción de los peregrinos, la Didaché reglamenta: *Omnis verus propheta, volens considere apud vos, dignus est cibo suo. Similiter doctor verus et ipse dignus est sicut operarius cibo suo*[119]. Como se deja ver claramente en el capítulo XI, el sentido aquí es: sólo el verdadero profeta ha de ser sustentado por los fieles. De los restantes peregrinos cristianos dice a su vez: *Omnis, qui venit in nomine Domini, suscipiatur; postea autem probantes eum cognoscetis, intellectum enim habebitis diiudicantem dexteram et sinistram. Si quidem veniens transiens est, adjuvate eum quantum potestis; non manebit autem apud vos nisi duos vel tres dies, si necessarium est. Si vero apud vos considere vult et artifex est, laborato et edito. Si non exercet artem, pro prudentia vestra curate, ne piger vobiscum vivat christianus. Si non vult ita facere, a Christo lucrum*

116 Cfr. PASTOR HERMAE, Mand. II, 4; Funk. *Opera PP. Apostol.*, pág. 391.

117 "Qui ergo dat simpliciter omnibus, bene dat, sicut est illi, et est innocens". DIDASC. IV, 4, 3; Funk, pág. 222.

118 AUGUSTINUS, Enarr. in Psalmos, CII, 12; ML. 37, 1326.

119 DIDACHÉ, XIII, 1, 2; Funk. pág. 41.

quærit; attendite a talibus[120]. Si la caridad obliga a dar hospitalidad a todo recién llegado, antes aún de examinar su *verdad,* se establece empero que no viva ociosamente entre los fieles, esto es, no sea sustentado aquel que no tiene razón para recibir la sustentación sin trabajo. Es una discriminación de los peregrinos, diciendo de los falsos: *attendite a talibus* —PROSÉCHETE— esto es, evitadlos[121].

Si éste era el proceder con respecto a los peregrinos, es decir, de los más urgentemente necesitados y que estaban protegidos por la ley de la hospitalidad, una de las más graves en lo que respecta a la caridad con el prójimo, fácilmente se deja entender que este principio de la discriminación valía también para los pobres que tenían su residencia en la comunidad. La ley fundamental era para todos: *ne piger vobiscum vivat christianus*; ley que miraba principalmente a aquellos que no administraban bienes propios.

Disciplinariamente, en el gobierno y para el gobierno de la comunidad, ha de decirse que la Didaché exige una discriminación en el cuidado de los pobres.

De una manera más manifiesta se encuentra esta disciplina en la Didascalia y en las Constituciones. En éstas, como en todas las restantes colecciones de derecho, no se habla sino de la limosna oficial, o sea, de la distribución de las oblaciones y demás limosnas de los fieles por parte de los ministros eclesiásticos; puede decirse, de la distribución de toda la limosna, ya que todo lo que los fieles daban a los pobres lo daban mediante la Iglesia.

La Didascalia, y las Constituciones, ambas, traen tres capítulos cuyo objeto es la discriminación.

En el libro II, que trata de los obispos, presbíteros y diáconos, traen el capítulo IV con la inscripción: *Quod non cuilibet viduæ sit largiendum; sed quandoque sit anteponenda nupta; et quod voraci, ebrioso, pigro, eleemosyna non sit præbenda*[122].

En el libro III —intitulado *De viduis*— el capítulo IV inscribe: *Quod oporteat unicuique indigenti benefacere*[123], en el sentido de que se debe cuidar de la viuda o no viuda, sin acepción de personas, y donde existe una interpretación de la frase de Lc. VI, 30, que ya hemos encontrado en la Didaché: *Oportet ergo omnibus hominibus benefacere, non studiose pensantes hunc, quisnam, sit, vel illum. Dominus enim ait: Omni petenti te, tribue*[124] *videlicet, revera egenti* (TÔ CHREZÓNTI KATÁ ALÉTHEIAN). Eso se dice del obispo, a quien todo el contexto se está refiriendo.

120 DIDACHÉ, XII, 1, 5; Funk, pág. 39–41.
121 DIDACHÉ, VI, 3; Funk, pág. 21.
122 DIDASC. II, 4, 1; Funk, pág. 35.
123 DIDASC. III, 4, 1; Funk, pág. 186.
124 CONSTIT., III, 4, 4; Funk, pág. 187.

En el libro IV, *De Orphanis,* anuncia en capítulo III: *Quinam adjuvandi sunt secundum dominicam constitutionem* [125], a raíz de lo cual introduce la distinción entre los pobres verdaderos y los pobres falsos.

La razón de esta discriminación recae sobre el obispo en cuanto dispensador de los bienes temporales. A su vez, la razón de que toda la limosna se hiciera por manos del obispo y se prescribiera a los fieles de entregarla toda a él, no era sino que sólo el obispo conocía a los que necesitaban verdadera y justamente: *Primitias quoque et decimas, et spontanea dona ei afferte; quia ipse cognoscit miseros, et unicuique largitur, prout conveniens est; ne scilicet, unus bis aut sæpius, eodem die, aut eadem hebdomada accipiat, alter vero ne semel quidem; æquitas enim postulat* (DÍKAION GÁR ESTI) *ut vere afflictis potius subministretur, quam iis qui tales videntur esse* [126]: por ser justo que reciban los verdaderos pobres, y no los que no lo son, los fieles que dieran a todo el que pide, obrarían temerariamente.

A esta nota de pobreza verdadera las Constituciones y la Didascalia añaden la nota de dignidad de vida: quien no vive cristianamente, es perezoso, se entrega a la embriaguez, éste no es digno de la limosna de la Iglesia [127].

Pobreza real y vida cristiana son, pues, dos notas que discriminaban a los pobres ante la Iglesia.

No existen en otras fuentes capítulos o cánones explícitos sobre este punto, como existen en la Didascalia y en las Constituciones. Traen sin embargo una disciplina tal o usan un tipo de lenguaje que no deja lugar a dudas sobre el modo como la comunidad eclesiástica debe obrar al respecto.

Los Cánones Ecclesiastici Ss. Apostolorum exigen de los diáconos: *Diaconi... noctu dieque circumibunt ubique, neque pauperem despicientes, neque divitis personam accipientes, agnoscent* (EPIGNÓSONTAI) *oppressum neque a collecta excludent* [128].

Las Constituciones Ecclesiasticæ Ægiptiacæ a su vez: *Porro non costituitur (diaconus), ut consiliarius cleri universi sit, sed ut ægrotis provideat et episcopo de eis referat* [129].

Lo mismo pide del diácono el *Testamentum D. N. J. C.,* y, del

125 DIDASC. IV, 3, 1; Funk, pág. 220.
126 CONSTIT. II, 27, 6; Funk, pág. 107.
127 DIDASC. II, 4, 3; Funk, pág. 36.
128 CAN. ECC. SS. APOST., c. XXII, 1; Funk, *Didaché,* pág. 69. Al verbo griego lo traduce ZORE5: "Agnosco; aliquem vel aliquid cujus jam antea notitiam habui nunc ubi in conspectum cadit, memoria duce, agnosco". *Lexicon Græc. N. T. v.* Significado que dice claramente del oficio de vigilancia e inspección de que se encarga aquí el diácono.
129 CONST. ECCL. AEGYPT., c. III, 2; Funk, *Didasc.* II, pág. 103.

presbítero: *Hortetur, ut ægrotis, qui pauperes sunt, ab ecclesia sustententur* [130].

Toda la institución de la caridad estaba ordenada de tal manera que era necesaria e inevitable una discriminación de los pobres; la cual se hacía según las causas y realidad de su indigencia y según el tenor de su vida cristiana.

El testimonio de los Padres confirma cuanto se ha dicho al examinar las fuentes del derecho. En diversas ocasiones San Cipriano da a los presbíteros y diáconos de su diócesis la norma expresa de no ayudar sino a los que viven dignamente [131]: según esa norma procedía él prácticamente, como sabemos por un pasaje de una de sus cartas donde exige a un histrión renunciar a su modo de vivir si quiere ser sustentado con los alimentos de la Iglesia: *Nec putet salario se esse redimendum ut a peccatis cesset, quando hoc non nobis sed sibi præstet* [132].

Testimonios semejantes los podemos obtener de Ambrosio [133], de Juan Crisóstomo, quien con fuertes palabras prescribe que debe hacerse una discriminación [134], de Basilio, quien explica cómo, precisamente por ser necesario hacer una discriminación, se ha encargado a los jefes de la comunidad recibir las oblaciones de todos y distribuirlas adecuadamente [135], de Orígenes [136], de Agustín, del cual baste decir

130 Test. D. N. J. C., Lib. I, XXXI, De instit. presbyt.; Rahmani, pág. 75.

131 "Sive iis qui pauperes et indigentes laborant et tamen in Domino perseverant". Cypr. *Epist.* IV, I; ML. 4, 230. "Peregrini, si qui indigentes fuerint, sumptus suggeratis". *Epist.* XXXVI; ML. 4, 327. "Habeatur interim quantum potest et quomodo potest pauperum cura, sed qui tamen inconcussa fide stantes gregem Christi non reliquerunt". *Epist.* V, ML. 4, 233.

132 *Epist.* LXI, ML. 4, 362.

133 "Liquet igitur debere esse liberalitatis modum, ne fiat inutilis largitas. Sobrietas tenenda est, maxime sacerdotibus, ut non pro jactantia, sed pro justitia dispensent... Modus largiendi adsit, ut nec illic manus recedant, neque transcribatur vita pauperum in spolia fraudulentorum. Ea ergo mensura sit, ut neque humanitas deseratur, nec destituatur necessitas". Ambrosius, *De officiis ministrorum,* Lib. II, c. 16, ML. 16.

134 "Hic quoque multo opus est examen, ubi diligere oportet; quandoquidem cum temere et ut earum tulit in album relatæ sunt, id innumera peperit mala. Etenim familias pessumdederunt, conjugia dirimerunt, et in furtis, cauponis aliisque similibus turpiter se agentes sæpe deprehensæ sunt. Porro tales viduas sumptibus ecclesiæ ali, id et a Deo supplicium et apud homines infamiam summamque damnationem parit, beneficiorumque animum segniorem facit. Nam quis unquam velit pecunias, quas Christo dare jussus est, iis largiri, qui Christi nomini calumniam pariunt?". Chrysostomus, De *Sacerdotio,* Lib. III, 16, MG. 48, 655.

135 "Dispensatio quæ ad egenorum pertinet curam non ab omnibus potest utiliter fieri. Qui enim lugubria carmina ad mulierculas decipiendas componunt, et mutila corporis membra, ac ulcera ad quæstus occasionem inveniendam ostentant, iis largum et liberale subsidium nulla ratione profuturum est... Horum tamen latratus modica erogatione arcendus est". Basilius, *Homil. I, in psalm.* XIV, 6; MG. 29, 263.

136 Comentando el Ps. 40, 2 —"Beatus qui intelligit super egenum et pauperem"— dice: "Non enim simpliciter de rebus ecclesiasticis dare oportet, et unum hoc observemus ut ne quæ pauperum sunt devoremus, aut furtum faciamus de eis;

que prescribe quitar a un pobre del *numero pauperum quos pascit ecclesia* [137] como medida vindicativa por una vida no dignamente cristiana, medida que debe ser aplicada por quien tiene esa potestad en la comunidad.

En el evidente sentido que se desprende de los textos de estos Santos Padres, está más que implícita nuestra afirmación primera, o sea, que la discriminación de los pobres fue una necesaria consecuencia del carácter institucional que revistió la caridad material de los primeros siglos. Esta primera consecuencia resalta más al confrontarla con la limosna que llamamos privada, o sea, dada individualmente por los fieles, de la que trataremos inmediatamente.

2. — La limosna oficial no agotó, ni siquiera en los primeros tiempos de la Iglesia, toda la limosna de los fieles. Si, por una parte, conocían perfectamente que, por las razones dichas, correspondía a los ministros de la Iglesia distribuir la limosna, por otra parte, en cambio, ha de admitirse que los fieles no tenían una severa prohibición de darla personalmente. Tertuliano habla de la limosna que se da *privatim* a los paganos [138].

Si de esta limosna no se habla expresamente en las fuentes, en cambio, encontramos que a ella se refieren mucho en sus escritos los Padres. Uno de esos testimonios es el de Hermas, ya hemos tenido ocasión de indicarlo: *Omnibus indigentibus da simpliciter, non dubitans, cui des aut cui non des. Omnibus da; omnibus enim Deus dari vult de suis donis* [139]. A éste podemos añadir el de Clemente Alejandrino, quien dedica dos capítulos a este tema, en su obra *Quis dives salvetur* [140]. Y es San Jerónimo quien, después de escribir al presbítero Paulino: *Tu considera ne Christi substantiam imprudenter effundas, id est, ne immoderato judicio rem pauperum tribuas non pauperibus, et secundum dictum prudentissimi viri* —se refiere a Cicerón [141]— *liberalitate liberalitas pareat* [142], dice en otro lugar, comentando la fórmula del Salmo 40: *Beatus qui intelligit super egenum et pauperem,*

sed ut prudenter intelligamos indigentium causas propter quas sunt indigentes... Nec eadem sunt ministranda... et eis qui vel ex parte possunt sibi succurrere. Requirendum est autem et si multos habeant natos non negligentes sed omnia facientes, et non sibi sufficienter occurrentes". ORIGENES, *in Mtt. Comment. series,* n. 61, MG. 13, 1697.

137 *Contra epist. Parmenian.* Lib. III, c. 2, n. 16, ML. 43, 94.

138 *Apolog.* XLII, ML. 1, 494; *Ad uxorem,* Lib. II, c. 4, ML. 1, 1294.

139 PASTOR HERMAE, Mand. II, 4; Funk, *Opera PP. Apost.* pág. 391.

140 "Tu vero noli judicare quis dignus aut indignus sit... Dum enim nimia cautione uteris, viderisque probari quinam merito, necne accepturi sint contingit ut Dei amicos colere negligas. Cujus neglectus pœna, æternum supplicium ignis exsistit. Quod vero omnibus qui indigeant deinceps præbens, necesse omnino etiam aliquem nancisci, qui apud Deum salutem conciliare queat". *Quis dives salv.,* c. 33, MG. 9, 638. Cfr. ib. c. 34.

141 CICERON, De offic. 1, 2.

142 *Epist.* 59, 6, ML. 22, 324.

lo que sigue: *Intelligentia opus est, ut post intelligentiæ beatitudinem, sciatur qui sit egenus et pauper. Non utique ille qui mendicitate, et squalore opertus est, et tamen non recedit a vitiis; sed de quibus Apostolus loquitur: Tantum ut pauperum memores essemus* (Gal. 2, 10). *Ob quorum refrigeria laborabant Paulus et Barnabas in ecclesiis gentium... Et hoc dicimus non quod in pauperes judæos, et omnino cujuslibet gentis sint pauperes, prohibeamus faciendam eleemosynam; sed quod Christianos et credentes pauperes incredulis præferamus, et inter ipsos Christianos sit multa diversitas, utrum peccator, an sanctus sit* [143].

Entre los Padres griegos, Basilio, poniendo a veces una gran intensidad en las palabras con que exige una discriminación —*qui vero tiam, sed non miserando ob indigentiam*— no deja de admitir, con cier-
tiam, see non miserando ob indigentiam— no deja de admitir, con cier-
to tono de tolerancia: *sed oportet modica erogatione ejusmodi hominum latratum arcere* [144].

San Juan Crisóstomo debe, de una manera especial, ser leído y entendido de acuerdo al tiempo y lugar en que vivió. Tiempo en que grandes calamidades afligieron al pueblo cristiano: por una parte la Corte de Bizancio, cuyo lujo produjo y atrajo muchísimos pobres que vagaban por la ciudad; por otra, terremotos, invasiones de godos, que contribuyeron a agravar un estado de cosas penoso. A su vez, era necesario mover a la multitud de ricos, que vivían lujosamente, a que tuvieran compasión de los indigentes. De acuerdo con todas estas circunstancias se comprenden mejor algunas de sus homilías sobre la limosna. *Unicum habet patrocinium pauper, egestatem ac necessitatem, nec quid ab illo postules amplius; sed etiamsi fuerit omnium improbissimus, et eguerit necessario victu, sedemus illius famem... Aliud est judex, aliud eleemosynæ largitor: ideoque vocatur eleemosyna, quod eam et indignis damus... Quod si indignos curiose discutiamus disquiramusque, ne digni quidem facile in nos incident* [145]. Esta doctrina que parece contrastar con cuanto venimos encontrando en los anteriores Padres a que nos hemos referido, tiene su explicación en la presión de las circunstancias que hemos mencionado antes... De todos modos distingue Crisóstomo pobres dignos y pobres indignos. Y, en otros pasajes, encontramos expresiones que equilibran en alguna forma lo enunciado en el pasaje anterior; así, comentando las palabras de Pablo —*Nolite deficere bonum facientes* [146]— dice claramente: *Eleemosyna autem iis solis est data, qui ex operatione manuum sibi possunt victum suppeditare* [147].

143 *Epist.* 120 *ad Hebidiam,* c. 1, ML. 22, 983.
144 *Sermo IV de eleemosyna,* 6; MG. 32, 1162.
145 *De Lazaro, Concio* II, 5, MG. 48, 989–990.
146 *II Tess.* 3, 13.
147 CHRYSOST. *in epist. II Tess.,* c. III, *hom.* V, 2, MG. 62, 494.

Concluyamos con el testimonio de San Agustín, quien tiene claras afirmaciones sobre la cuestión que tratamos. Por una parte: *Nam forte de illo paupere quem suscepisti in domum tuam, dubitat aliquantum et hæsitat animus tuus, utrum in facienda misericordia, quia cor inspicere non potest. Fac et cum malo, ut pervenias ad bonum* [148]. Por otra parte: *In omnes fac misericordiam. Quam misericordiam facturus est justo? In necessitatibus tantum corporalibus... Das mendico transeunti et petenti: quæris et justum, cui des, per quem recipiaris in tabernacula æterna; quia Qui recipit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet* (Mtth. X, 41). *Mendicus te quærit, justum tu quære. De alio etiam dictum est: Omni petenti te da* (Luc. VI, 30)*: et de alio dictum est: Desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias justum, cui eum tradas"* [149].

Con una coincidencia casi literal vemos, a través de estos pasajes que, como ejemplificación hemos referido, que los Padres, si bien establecen que debe haber una discriminación de los pobres, sin embargo no la urgen. Se ha de dar a todos, pero se ha de preferir a los cristianos antes que los paganos, y a los buenos cristianos antes que aquellos que no lo son. Se trata de una discriminación que no es equivalente de exclusión de algunos, sino más bien de un orden de preferencias. Este orden de preferencias incluye también la cantidad de limosna que se debe dar. Si la razón de dar a todos está en su necesidad, y en el deseo de evitar que los fieles, por no dar a los indignos, dejen de dar a los que lo merecen, la razón de la discriminación está manifestada en aquellas palabras del Evangelio tal cual han sido interpretadas por San Agustín: *Qui recepit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet* [150].

3. — Las fuentes canónicas y los Padres parecen por consiguiente justificar la distinción que hemos hecho entre limosna oficial y limosna privada.

Las fuentes manifiestan con indiscutible claridad una disciplina referente a la donación de limosna por parte de la Iglesia, según la cual la dispensación de bienes materiales —o mejor de una parte de los bienes totales que ha recibido el obispo— debe hacerse a verdaderos necesitados. Esta también, como toda dispensación, está sujeta a la ley fundamental que prescribe fidelidad al administrador y rendición de cuentas al Señor supremo de los bienes dispensados. De allí, naturalmente, nace la discriminación: quien dispensa a los que tienen necesidad no puede dar a los que no la tienen. Estos últimos pueden recibir cuando los verdaderos pobres están saciados. No es el simple hecho de la necesidad presente lo que constituye el criterio de discrimi-

148 AUGUSTINUS, *Sermo XLI*, 7, ML. 38, 251.
149 AUGUSTINUS, *Ennarr. in Psalmos*. CII, 12, ML. 37, 1326.
150 *Mtth*. 10, 41.

nación, sino, por una parte la imposibilidad de procurarse el sustento por propios medios, por otra la dignidad de la vida cristiana. Lo cual impone al obispo una previa obligación: la de tener cuidadoso conocimiento de los pobres y de su exacta condición real.

Los Padres, con su doctrina, confirman estos puntos disciplinares. El tema de la administración, de una distribución ordenada de los bienes, está implícito, como fundamento en los que hemos ido citando. De ese fundamento surge que *el cuidado de los pobres no puede ser ejercido por todos* (Basilio), que *no se debe dar simplemente de los bienes eclesiásticos* (orígenes) sino que se impone *la necesidad de examen* (Crisóstomo), una *inteligencia de la causa de los pobres* (Orígenes) y una *dispensación hecha con justicia* (Ambrosio).

De la limosna de los fieles no hay testimonios en las fuentes canónicas; sí, en cambio, en los textos de los Padres, donde aparece un lenguaje distinto al usado en el caso anterior.

En este caso, el principio de la discriminación permanece inmutable. Discriminar a los pobres es caritativo y justo; pero los fieles, que están más obligados a amar al prójimo que a gobernarlo, no están obligados a esta discriminación, a no ser en los casos evidentes, en los cuales es patente que dar limosna equivaldría a hacer un mal a quien la recibe. Ya que la limosna proviene de la caridad, estamos aquí en el campo de la perfección de la caridad, y la limosna ha de regirse según sus leyes. Se nota, empero, patente en las expresiones de los Padres, en su lenguaje cargado de equilibrio práctico, que atienden más al bien que a sí mismo se hace quien da limosna, que al bien que hace a quien la recibe.

Sin embargo, no hablan aquí los Padres de dispensación o de administración de bienes, como cuando es el caso de los ministros de la Iglesia, de cuya función de gobierno, como del gobierno de todos los oficios, derivamos nosotros la obligación de discriminación. Dentro del orden jurídico-social, en el que nos hemos ubicado, es este aspecto el que nos interesa principalmente ahora. La Iglesia, administradora suprema de los *bienes de Dios,* ha discriminado a los pobres, ha examinado las causas de su indigencia y la vida cristiana que llevaban o dejaban de llevar. Por consiguiente, el concepto de "pobres de la Iglesia, implica cierta limitación, cierta circunscripción dentro del ámbito general que comprende indiferentemente a todos los pobres. El pobre de la Iglesia, es decir, el pobre que ocupa un lugar dentro de la Iglesia, debe poseer, además de su condición social, ciertas notas discriminatorias: las que hemos indicado.

Se trataría entonces ahora de pasar a ver cuál es la función exacta que ocupa el pobre dentro de la Iglesia. Al abordar este problema se nos aparecerá el pobre como *altare Dei.*

NORMAN HORACIO PIPO

¿MISTERIOS PAGANOS O ARQUETIPOS HISTÓRICOS?

Ensayo sobre la doctrina caseliana de la "presencia mistérica"*

Todos sabemos cuánto la "Mysteriengegenwart" de Odo Casel (1886–1948) significara para el estudio de la teología sacramental, con especial referencia al bautismo y a la eucaristía. Los sacramentos son, para O. Casel, ritos que "reactualizan" los actos salvíficos realizados otrora por Cristo. Estos actos, históricamente pasados, son *representados* por y en el *rito*. Mejor aún, son presencializados y actualizados bajo el modo sacramental o "mistérico". El acto salvífico se hace presente en cada celebración litúrgica, que de esa manera permite al hombre comunicar vitalmente con el hecho pascual, en el que Cristo pasa de la muerte a la condición de Κύριος resucitado [1]. Con esto, Casel da-

* *Lista de las abreviaciones usadas:*

ALW = *Archiv für Liturgiewissenschaft*
Bb = *Biblica*
CBQ = *Catholic Biblical Quarterly*
DBS = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*
Greg = *Gregorianum*
HTR = *Harvard Theological Review*
HibJ = *Hibbert Journal*
ILN = *Illustrated London News*
JLW = *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*
JBL = *Journal of Biblical Literature*
LumVie = *Lumière et Vie*
NTT = *Norsk Teologisk Tidsskrift*
Num = *Numen*
RHR = *Revue d'Histoire des Religions*
RSR = *Revue des Sciences Religieuses*
RUO = *Revue de l'Université d'Ottawa*
TWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
VT = *Vetus Testamentum*
ZAW = *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*
ZkT = *Zeitschrift für katholische Theologie*
ZRGG = *Zeitschrift für die Religion in Geschichte und Gegenwart*

[1] Su mejor síntesis aparece en *Das Christliche Kultmysterium* (Ratisbona 1932), trad. al francés, *Le Mystère du culte dans le Christianisme* (París 1946); la mayor parte de sus artículos polémicos fueron publicados en la revista *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*.

ba al rito sacramental un sentido más vigoroso pero al mismo tiempo bien enraizado en la tradición antigua. Era, por otra parte, un estudio de fenomenología religiosa, pues tocaba a la esencia misma de la religión humana. Para afirmar la presencia mistérica, en el culto, de los hechos salvíficos, Casel recurría al triple testimonio de la historia de las religiones, del pensamiento de los escritores cristianos de los primeros siglos, y del Nuevo Testamento.

1) En el campo de la ciencia de las religiones, la comparación se hacía con los ritos mistéricos greco-romanos, tales como los MISTERIOS DE DIONISIO (de origen traco-frigio), los MISTERIOS DE ELEUSIS (cuyo tema central era la historia de Deméter y su hija Perséfone), el ORFISMO (doctrina muy complicada en cuanto a su origen, pero que en todo caso no tiene mucho que ver con Orfeo [2]), el MITRACISMO (de origen persa, con elementos helenísticos [3]), los MISTERIOS EGIPCIOS (Isis y Osiris) en su forma helenístico-romana, las FIESTAS DE ADONIS (de origen cananeo-fenicio) y el culto a la MAGNA MATER y a ATTIS [4]. El resultado de los misterios (en que se representaba ritualmente el mito de la muerte-resurrección del dios o del héroe) era asegurar un estado de σωτηρία colectiva o personal, de orden más espiritual que físico. Se pretendía, en efecto, aproximarse a la condición inmortal de la divinidad objeto del rito. Pero resulta problemático determinar si en el doble destino del héroe aparecía en primer plano la idea soterioló-gica [5]. La tendencia de K. Prümm puede ser un tanto negativa [6], como lo es la de L. Bouyer [7] para quien, por ejemplo, los ritos del mitracismo no poseían virtudes salvíficas en la mente de los iniciados. Se puede discutir, tal vez, la significación religiosa de la expresión "taurobolio criobolioque in æternum renatus" (inscripción del año 376 d.C.). Pero las recientes excavaciones en un "mithræum" de Roma (bajo la iglesia de santa Prisca) nos han traído una inscripción reveladora, que alude a la muerte del toro de Mitra: "et *nos servasti æternitati sanguine fuso*" [8].

La mayor parte de los misterios tiene su origen en el culto de la vegetación de la tierra. Su núcleo central, por lo mismo, sería la re-

2 Cf. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus* (Berkeley 1941); *K. Prüm, Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung*: ZkTh 78 (1956) 1–40.

3 Cf. G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte: Numen* 1 (1954) 16–83; *Id.*, ZRGG 5 (1953) 213.

4 Sobre la inexistencia del culto mítico de Attis antes de la era imperial véase P. LAMBRECHTS, *Les fêtes "frygiennes" dans les cultes de Cybèle et Attis:* Bull. Inst. Hist. Belge de Rome (1952) 141.

5 Cf. K. PRÜMM, art. *Mystères*: DBS 6 (1960), c. 159 s.; W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion* (London 1952) 268.

6 Cf. también su art., *I cosidetti "dei morti e risorti" nell'Ellenismo:* Greg 39 (1958) 411–39 esp. p. 430 ss. Aquí es menos negativo.

7 L. BOUYER, *Le rite et l'homme* (París 1962) 184 ss.

8 Cf. J. VERMASEREN, *The excavations in the mithraeum of the Church Sancta Prisca on the Aventine* (1962), e ILN, 8 de enero 1955.

presentación dramática, espiritual y simbólica, de la alternación periódica de los fenómenos naturales, de donde los participantes sacaban la esperanza de bendición. Pero no hay que generalizar. El dios indoeuropeo Mitra, por ejemplo, representa más bien el elemento luz [9]. Desde el punto de vista de la fenomenología religiosa general, los ritos mistéricos suponen, para emplear el lenguaje de Mircea Eliade, "una intuición global de lo sagrado bio-cósmico que se regenera periódicamente" [10]. A través de esta imagen cíclica del mundo, los ritos de los τελούμενοι sugieren lo trágico del mundo y el deseo de superarlo, o sea, de obtener la victoria sobre la muerte. Uno de sus valores, por lo tanto, es el de mostrar ritualmente una situación "existencial" del hombre. En formas tardías, los misterios aparecen muy engarzados con la magia; pero en su aspecto antiguo y más auténtico eran entendidos más *sacramentalmente. La dramatización,* "intencionada" por el mito —por el λεγόμενον— significaba una invasión en la esfera de "lo sagrado" y un renacimiento a realidades mejores. Por el "misterio", el mista tenía acceso a lo ἄρρητον, a cosas muy profundas que no pueden expresarse verbalmente, pero que se pueden alcanzar a través de un medio sacramental. El sacramento mistérico, además, llevaba a la ἐποπτεία o contemplación mística.

O. Casel descubría, por lo tanto, en ambos mundos mistéricos —el pagano y el cristiano— un εἶδος común: términos comunes, símbolos idénticos, ideal de salvación parecido. Los ritos mistéricos se convertían de tal suerte en una preparación providencial del cristianismo, no en cuanto al contenido sino en lo que respecta a su expresión litúrgica [11].

9 En general, los ritos relacionados con la vegetación son más exuberantes en el litoral sirio (Biblos, Ugarit, Afeq y, por la proximidad, Pafos de Chipre), de donde procede el culto de Adonis, derivación del Baal de los textos mitológicos de Ugarit (siglo XIV a.C.). El culto de la Magna Mater está muy arraigado en la religión frigia (principios del 1º milenio a.C.), pero debe tener raíces más profundas en Anatolia como en Grecia. Una tableta de Pilos (exhumada en 1955) menciona una ofrenda de aceite a *ma-te-re te-i-ya* (ματρί θεία) o Diosa Madre (cf. J. CHADWICK, *Linear B* / trad. Göttingen 1959/152). Respecto de Anatolia, sin que podamos aludir con seguridad a las representaciones rupestres de Yazilikaya cerca de Bogazköy, debemos pensar en algunas conexiones más antiguas, según indicios que aparecen ahora gracias a las excavaciones de Hacilar, Çatal Hüyük y Beycesultan (cf., v. gr., J. MELLAART, AnSt 11 (1961) 39–75). Tampoco Anatolia es el origen de todos los cultos de la vegetación. Los misterios eleusinos son de largo abolengo en la península helénica, si juzgamos por el hallazgo sorpresivo de un templo (de Demeter?) en Eleusis, datado en el siglo XV a.C. Lo mismo debe aceptarse respecto de Dionisio. En las tabletas en Lineal B, recientemente descifradas y que registran la lengua micénica de los siglos XIV–XII a.C., encontramos el nombre *di-wo-nu-so-yo* (Διϝονυσοιο). Cf. A. FURUMARK, *Agäische Texte in griechischer Sprache*: Eranos 52 (1954) 18–60 y comp. L. R. PALMER, *Mycenæans and Minoans* (London 1961) 126 s. Conviene añadir, con todo, que la religión, como la cultura y la lengua, de Grecia y de Creta, son tributarias de Anatolia occidental, según el testimonio de la arqueología actual.

10 M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions* (París 1953) 277.

11 O. CASEL, *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft:* JLW 14 (1938).

2) Los primeros escritores cristianos, que se movían en un ambiente helenizado, utilizaron frecuentemente el lenguaje de los misterios paganos [12]. H. Rahner ha mostrado, en un excelente estudio, la exuberante utilización de gestos, símbolos y vocablos griegos en el culto cristiano, y no tenemos por qué volver sobre ello [13]. Importa empero observar que los progresos en la historia de las religiones han restado importancia a los misterios griegos como trasfondo del culto cristiano [14]. La tendencia "mistérica" es más universal de lo que se exterioriza. Y es sobre todo una constante del simbolismo ritual la repetición del gesto realizado al principio de los tiempos por el héroe mítico, el dios o el antepasado de la tribu. Esta tendencia, que refleja también una subestructura sicológica, es más noble que ciertas formas degeneradas de los cultos mistéricos greco-romanos y minorasiáticos. En un estudio llamativo, que explota la sicología de los arquetipos de C. G. Jung, compara L. Beirnaert el bautismo cristiano con los ritos "acuáticos" de las religiones cósmicas [15]. En los planos cósmico, antropológico y ritual las aguas hacen morir y renacer; son un abismo (reflejo sicológico del inconsciente), como son también una matriz que regenera. Es notable la correspondencia que se da entre los arquetipos sico-religiosos, derivados frecuentemente a formas míticas, y los *históricos* (cf. más adelante). Las antiguas catequesis mistagógicas explotan en un grado llamativo la fenomenología de los arquetipos, sólo que superan su contenido en una línea histórica. Debemos ampliar, por lo mismo, nuestra visión sobre el significado universal de algunos ritos.

3) El punto de referencia bíblico para la "Mysterienlehre" de Odo Casel era Romanos 6. El bautismo sumerge en la muerte de Cristo y hace emerger a la vida de Cristo resucitado. Dicha conexión con Cristo que-muere-y-resucita se efectúa en un ὁμοίωμα (empleado en dativo). Algunos exegetas entienden la frase como "complantados, asociados, *a la semejanza* (concreta)" de la muerte-resurrección [16], pero es más seguro interpretar la palabra como un dativo instrumental: "complantados, asociados, a la muerte-resurrección *por medio de (su) semejan-*

12 Cf., por ejemplo, H. A. Echle, *Sacramental Initiation as Christian Mystery-Initiation According to Clement of Alexandria, en* A. Mayer, etc. (ed.), *Vom Christlichen Mysterium* (Düsseldorf 1951) 54–65; J. Daniélou, *Le Mystère du Culte dans les sermons de s. Grégoire de Nysse:* Ib., pág. 76–93.

13 H. Rahmer, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich/Stuttgart 1957, 2ª. ed.) esp. pág. 21–72.

14 Comp. L. Bouyer, *Le salut dans les religions à mystères:* RSR 27 (1953) 1–16; también S. G. F. Brandon, *Salvation: Mithraic and Christian:* HibJ 56 (1958) 123–33 y Ch. Picart, *Le pretendu baptême d'initiation éleusinien et le formulaire* (συνθημα) *des mystères des Deux-déesses:* RHR 154 (1958) 129–45.

15 L. Beirnaert, *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême:* Maison-Dieu nº 22 (1950) 94–120.

16 V. gr. J. Schneider, TWNT 5 (1954) 191–7; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París 1951) 86 y 214.

za" [17]. El ὁμοίωμα de la muerte-resurrección es el bautismo. El acto sacramental es una imagen simbólica del acto soteriológico de la muerte-resurrección de Cristo. Sólo que los "caselianos" subrayan que el ὁμοίωμα ritual de la muerte-resurrección no debe ser un puro símbolo, una imagen vacía (Ähnlichkeit), sino una copia llena de la misma realidad que su modelo, una reproducción (un Gleichbild) [18]. En otras palabras, la fuerza del rito sacramental del bautismo está en que Cristo debe morir y resucitar de alguna manera. El "Misterio" [19] entonces es actualizado sacramentalmente. Se re-actúa la muerte-resurrección de Cristo. El simbolismo sacramental del agua, además, responde a una fenomenología más universal (cf. supra); se puede hablar de una inmersión en las aguas caóticas y sepulcrales, que termina en una "emersión" de las aguas maternales y generadoras. Cirilo de Jerusalén nos dice que el agua es ἀρχή τοῦ κόσμου, aludiendo a las aguas del bautismo como antitipo de las aguas cosmológicas del Génesis, fecundadas a su vez por el Espíritu de Dios. El orden mítico es reemplazado por el orden histórico. Mas en particular, el rito bautismal no remisma del mito "intencionaba" el drama ritual, hacía de ἱερός λόγος actualiza la ἀρχή mítica, sino el suceso de la Resurrección.

Hay que reconocer, sin embargo, que el modo particular como se desarrolla esta presencia "actuante" no se deduce fácilmente de los textos antiguos. Lo acepta indirectamente un adherente de la "Mysteriengegenwart" tan fervoroso como V. Warnach [20]. La misma dificultad se presenta para la interpretación patrística del sacramento eucarístico, que es además un rito sacrifical [21]. El debate sobre el modo de la presencia mistérica [22] no ha sido cerrado aún, ni siquiera con el trabajo notable de H. Schillebeeckx [23]. No nos vamos a detener en este problema. Queremos más bien hacer algunas observaciones en el orden de la fenomenología religiosa, para una mejor comprensión del "Kultmysterium" de O. Casel.

La comparación con los misterios helenísticos aporta elementos po-

17 Cf. S. Lyonnet, *Exegesis Rom.*, 5–8 (Roma, 1958), 59.

18 Así por ej. G. Söhngen, *Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après les théologiens contemporaines:* Les Questions Lit. et Par. 24 (1939) 91–96; K. H. Schelke, *Taufe und Tod. Zur Auslegung von Römer* VI, 1–11, en A. Mayer, op. cit., 9-21.

19 Para la definición de "Misterio" cf. O. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn, 1938), II, pág. 9 • H. Bornkamm, μυστηριον TWNT 4 (1942), 811 ss., quien insiste en el aspecto "histórico" del "Misterio" cristiano; A. Oepke, βαπτω 1 (1933) 527 ss., ἐγείρω 2 (1935) 344.

20 V. Warnach, *Taufe und Christusgeschehen nach Römer* 6: ALW 3 (1954) 284–366.

21 Cf. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (Friburgo 1955): presencia mistérica limitada por el valor representativo del símbolo.

22 Para un balance, cf. Th. Filthaut, *La Théologie des Mystères* (París 1954; el original alemán es de 1948).

23 *De sacramentele Heilseconomie* (Anvers 1952) con sumario francés.

sitivos. Pero el problema de la adquisición de la σωτηρία no resulta claro. Quisiera, en este sentido, aportar algo nuevo. O. Casel no tenía en cuenta el Antiguo Testamento. Pero precisamente en éste —ubicado en el cuadro de la historia de las religiones— se puede hallar una fundamentación más a la "Mysterienlehre" caseliana. La actitud típica de la primera parte de este siglo, que gustaba confrontar el cristianismo con las religiones helenísticas, está pasando de moda. Los progresos histórico-religiosos en el área palestina obligan a repensar toda la cuestión, sin negar las influencias del mundo greco-romano. El descubrimiento de los rollos del Mar Muerto en 1947 vino a confirmar la nueva tendencia, que investiga más el trasfondo ideológico palestino. El tema del "misterio", por ejemplo, aparece ya aclimatado en Qumrân [24] y tiene conexiones previas con la religión irania. El rito bautismal, a su vez, es más palestino que griego, como lo indican los mismos textos recientemente publicados [25]. Pero ni el "misterio", ni un rito determinado (en su aspecto material) es todo en la cuestión que discutimos. Más importante es la idea de la re-actuación ritual de los hechos arquetípicos de la historia de la salvación. Muchos elementos de la "Mysteriengegenwart" se encuentran precisamente en el Antiguo Testamento. La ciencia de las religiones ha estudiado con mucho cuidado la cuestión de los mitos, que contienen más verdad de lo que una tendencia polemizante nos ha hecho pensar tanto tiempo. Los mitos no son historia en sentido estricto, sino historia ejemplar o arquetípica, cuyo valor reside en su repetición. Los mitos re-actualizan los hechos paradigmáticos [26]. Ahora bien, el mito engendra el rito (y no al revés, creemos); es esencialmente activo y demanda la acción ritual, en la que se actualiza [27]. El mito se *sacramentaliza* en los ritos. En el ritual del Akîtu (Año Nuevo) de Mesopotamia, la representación ritual y dramática del combate mítico entre Marduk y Tiãmat actualizaba sacramentalmente este hecho arquetípico. La recitación que situaba al hombre en un contexto primordial, presencializado mistéricamente. Ciertos aspectos de la dinámica "presencializante" de los sacramentos cristianos tienen un paralelo más claro en las religiones

24 Ver detalles en R. E. Brown, *The Pre-Christian Semitic Concept of "Mystery":* CBQ 20 (1958) 417–43; *Id., The Semitic Background of the New Testament Mysterion:* Bb 40 (1959) 70–87 39 (1958) 426–48.

25 Cf. v. gr. N. A. Dahl, *The Origen of the Baptism:* NTT 56 (1955) 36–52 conocido sólo a través de un resumen; J. A. T. Robinson, *The Baptism of John and the Qumran Community:* HTR 60 (1957) 175–91; J. Delorme, LumVie 26 (1956) 165–204; en cambio, J. Leipoldt sonríe más a los paralelos helenísticos: *Die altchristliche Taufe religionsgeschichtlich betrachtet:* Wiss. Zeits. Karl-Marx-Univ. 3 (1954) 63–74.

26 Cf. M. Eliade, *El Mito del Eterno Retorno* (Buenos Aires 1952); *Imágenes y Símbolos* (Madrid 1955); *Mythes, Rêves et Mystères* (París 1957).

27 Para la dependencia del rito respecto del mito, cf. *M. Eliade, Traité...,* pág. 350; G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* (París 1948) 361 s. 404–7; A. E. Jensen, *Mythes et cultes* (París 1954) 247 ss.

orientales antiguas que en los misterios de la época greco-romana. Ciertos aspectos, digo, no todos, ni el lenguaje, que mucho ha adoptado de los ritos helenísticos.

Ahora bien, el Antiguo Testamento no ignora la fenomenología religiosa de los mitos ni su actualización ritual y sacramental. La novedad, y grande por cierto, es la sustitución del mito por la *historia*. En el culto hebreo se celebraba al Dios de la historia salvífica. Los ritos presencializaban hechos soteriológicos convertidos en *arquetipos*. La búsqueda de arquetipos primordiales es una constante en todas las religiones de la tierra y se da de una manera llamativa en la Biblia. Un caso típico es el de Génesis 1, donde Dios es presentado como creando al mundo en seis días y descansando en el séptimo, como "modelo" primordial de la acción del hombre. El rito pascual, en el que se recitaba la historia del Exodo, no sólo *recordaba* el hecho salvífico, sino que lo presencializaba. Los recientes estudios sobre la Alianza, comparada con los pactos internacionales de soberanía (Bogazköy, Ugarit, Sfîre, Nimrud), han aportado un conocimiento más profundo de la "Weltanschauung" religiosa de la Biblia [28]. La idea de la alianza es central en ésta, como es central en la alianza el "prólogo histórico" celebrado en el culto. El rito pascual, como ya dijimos, era "intencionado" por la recordación del suceso-"arquetipo" del éxodo, fijado en las fórmulas del "prólogo histórico" de la Alianza: "Yo soy Yahvé, el que te ha sacado de la tierra de Egipto...". Todas las fiestas de Israel, originadas en un contexto nomádico o agrícola particular, se refieren de una u otra manera a la Alianza. La de los Tabernáculos, en especial, es considerada últimamente como la principal de las celebraciones litúrgicas y como un ritual de la renovación del pacto sinaítico-siquemita [29]. El rito de la renovación de la Alianza representaba —en la fenomenología religiosa israelita— una *re-actuación* de los sucesos "ejemplares" de la historia salvífica (éxodo, conquista). No es el rito en sí el que provoca la descarga soteriológica ejemplarizada en los sucesos paradigmáticos. Se trata más bien de que el rito es "intencionado" por una referencia a los arquetipos. Ahora bien, el ἱερὸς λόγος "intencionadamente" es la recitación del prólogo histórico, el elemento formal de la Alianza. La experiencia religiosa

[28] Sobresalen, entre otros, J. MUILENBURG, *The Form and Structure of Covenantal Formulations:* VT 9 (1959) 347–65; K. BALTZER, *Das Bundesformular* (Neukirchen 1960); W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (Tübingen 1961); W. L. MORAN, *The Ancient Near Eeast Background of the Love of God in Deuteronomy:* CBQ 25 (1963) 77–87; H. B. HUFFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets:* JBL 78 (1959) 285–95; CH. FENSHAM, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal Treaties and the OT:* ZAW 74 (1962) 1–9; E. VON WALDOW, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden* (Berlín 1963); etc.

[29] H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes* (München 1954, reed. 1962).

de Israel está esencialmente vinculada a la "Heilsgeschichte", y el culto está impregnado de esa atmósfera. Las fiestas, por tanto, vehiculan siempre una referencia a la historia de la salvación y los ritos —así ambientados por el Kerygma— aproximan al momento presente los hechos ejemplares de la salvación. La fuerza de esta historia ejemplar es sentida aún fuera de los ritos sacramentales. Escúchese la voz del Deutero-Isaías: "Despierta, despierta, revístete de fortaleza, brazo de Yahvé. Despierta, *como en los tiempos anteriores,* en las generaciones antiguas. ¿No eres tú quien destrozaste a Rahab y atravesaste a Tannín? ¿No eres tú quien secaste el Mar, las aguas del gran Abismo, y tornaste las profundidades del mar en camino para que pasasen los redimidos? Volverán los rescatados de Yahvé y vendrán a Sión con júbilo..." (Is. 51: 9–11). El lenguaje mítico de los arquetipos es aplicado a la creación histórica, al Exodo y a la vuelta del exilio (cf. más adelante).

Para volver al rito de la renovación cultual de la Alianza, podemos afirmar que tiene un valor sacramental de presencialización mistérica. El rito + el Kerygma de los hechos salvíficos "originales" significan simbólica y eficazmente la reiteración de éstos en la historia presente. La ἀνάμνησις ritual de las hazañas cósmicas del héroe de Israel (Yahvé) garantiza mistéricamente la presencia salvífica de éste.

Pero como los ritos se sitúan —en la religión hebrea— en la *línea histórica,* tiene lugar el fenómeno significativo de que el prólogo histórico-"arquetipo" se dilata, a medida que la historia progresa. Por eso, los "modelos" históricos re-actualizados en el rito de la renovación de la Alianza son varios. Hay uno, la Creación, que es de tipo cósmico. Es el original absoluto. Los otros son el Exodo, la Conquista y la elección de David y Jerusalén. En la reflexión histórica estos hechos paradigmáticos se recubren en forma de círculos concéntricos. La creación sirve de "ejemplar" de la nueva creación del éxodo, al que se le aplica el tema demitizado del combate cósmico contra el Caos. Cf. Exodo 15, Salmo 74, etc. A su vez, el éxodo hace de modelo para los otros arquetipos, y todos juntos tipifican —con su tremendo contenido soteriológico— la historia sucesiva. De esa manera, la vuelta del exilio es celebrada como una reedición de los fenómenos de la creación y de la liberación de Egipto. Cf. Isaías 43: 16–21; 44: 24 ss.; 45: 16–26.

Como las fiestas de Israel giran sobre el eje de las Alianzas, su celebración provoca la descarga sacramental de la δύναμις de los arquetipos. Esta es la gran riqueza de los ritos religiosos de la religión veterotestamentaria. Y en ese mismo nivel kerygmático-ritual debemos colocar el valor sacramental de la "Palabra de Dios" en la concepción religiosa de Israel. No es un enfoque exclusivo, puesto que también el λόγος profético —que no siempre se conecta con el culto— es eficaz, a causa de su origen divino. Pero en el contexto ritual, aquélla tiene

una fuerza eficiente mucho mayor, porque se convierte en sacramento que asegura la repetición de los hechos originales.

Y por fin, el valor sacramental del rito de la Alianza se trasluce en el sacrificio que lo acompaña. Cuando se sella el pacto, el sacrificio tiene más bien un sentido de signo: la inmolación del animal y el gesto de pasar por en medio de los trozos repartidos, es un signo sensible que prepara la actualización de las maldiciones o bendiciones (que siempre se registran explícitamente). Cf. Jer. 34: 15–18. Pero se da también el aspecto sacrificio-banquete, por el que los participantes se "atan" con los dioses testigos del pacto. En la escena del Sinaí el rito final consiste en una comida sagrada (Exodo 24: 11, tradición "elohista"), relacionada, en la redacción final, con el ofrecimiento de holocaustos y ofrendas pacíficas. Israel entraba así en la esfera de lo numinoso, se ponía en contacto sacramental con el Dios salvador.

El sacrificio acorta la distancia entre Dios y el hombre. Ahora bien, en el contexto ritual de la Alianza, el sacrificio es una ἀνάμνησις sacramental de los arquetipos de la Heilsgeschichte. Por eso la Pascua hebrea es esencialmente un *memorial.* Y constatamos el hecho indicativo de que la Pascua es un memorial de los hechos magníficos de Yahvé (Exodo 12:14; 13:9), y éstos, a su vez, son tan portentosos que provocan su recuerdo cúltico (cf. Exodo 3:15; 20:24).

Comprendemos mejor ahora la relación que guarda el rito mistérico de la Eucaristía cristiana con la *línea histórica* del AT. El sacrificio de la Nueva Alianza es una comida sagrada que realiza una comunión con Cristo-que-muere-y-resucita. Hay un paralelo con los ritos mistéricos de la época helenística. Pero se da también un paralelo con el sacrificio de la Alianza sinaítica (comparar Lc 22:19 con Exodo 12:14 y 13:9). En el nuevo orden, el suceso-*arquetipo* es la muerte-resurrección de Cristo. Es el gran hecho soteriológico convertido en "ejemplar" para las nuevas situaciones humanas. En el misterio sacramental, éste es presencializado. ¡Dios repite misteriosamente la gesta salvífica original!

Como la historia salvífica es esencialmente rectilínea —según la concepción bíblica [30]—, los arquetipos iniciales pueden ser superados por otros de mayor dimensión. El último no anula a los anteriores, sino que absorbe su contenido, o los *re-actúa* con otra potencia. Por eso la resurrección de Cristo significa —para el Nuevo Testamento— una *re-creación,* un nuevo éxodo, y una nueva posesión de la esperanza prometida [31]. Es el mejor ejemplo de la repetición de los arquetipos, que se da de una manera más concreta en la *línea histórica* que en la

[30] Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps* (París 1947); H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen 1960); J. FRISQUE, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut* (París 1960); E. LAMIRANDE, en la RUO 32 (1962) 25–44, 73–87.

[31] Compárese la concepción de la ἀνάπαυσις en Hebreos 3:7 ss.

línea mítica. Por eso decía al comienzo de esta segunda parte que la doctrina caseliana de la "presencia mistérica" en los sacramentos —íntimamente conectados con la Heilsgeschichte— puede remontarse, a través del NT, hasta el AT y el contexto religioso oriental anterior a las religiones mistéricas del Asia Menor y del Oeste mediterráneo. La presencialización sacramental de los arquetipos soteriológicos es un fenómeno universal, sólo que en el AT se expresa en una línea histórica, que responde a la experiencia de Israel. Esta reflexión sobre los arquetipos nos ayuda, creo, a comprender mejor la continuidad de la teología bíblica. Al propio tiempo, la teoría caseliana sale ganando, puesto que, como vimos, la presencia mistérica de los arquetipos salvíficos (o su "repetición" ritual, en el lenguaje de M. Eliade) es mucho más bíblica de lo que pensábamos.

Una observación final. Se dijo anteriormente que el rito se convierte en un signo eficaz no solamente por su sentido natural, sino también y sobre todo por el ἱερὸς λόγος que lo "intenciona".. Ahora bien, el ἱερὸς λόγος "intencionante" no debe ser sólo la fórmula sacramental, como en las interpretaciones corrientes. Debe ser también (si no especialmente) el Kerygma. El rito sacramental se sitúa siempre en un contexto kerygmático, no es un gesto + una palabra aislados. Y el centro del Kerygma cristiano es siempre el hecho soteriológico de la muerte-resurrección de Cristo. La fórmula del rito bautismal no es lo mismo que el Kerygma en que está injertada. El gesto-palabra resulta eficazmente sacramentalizado en el orden de la resurrección, por el λόγος de la fe "intencionante". Es decir, el gesto de sumergirse y emerger no "resucita" sólo porque se diga en ese momento "yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo del Espíritu Santo" (esta fórmula, por otra parte, no parece original), sino sobre todo porque todo el rito, el gesto-palabra, está ambientado por el Kerygma de la muerte-resurrección de Cristo, el arquetipo re-actuado sacramentalmente. Así con el bautismo. El sacrificio sacramental de la eucaristía es un memorial de la pasión-muerte-resurrección de Cristo. Al cumplir el rito-palabra en este contexto ideológico-espiritual, su fuerza sacramental presencializa aquel "Misterio" arquetípico. Todo esto no es más que una sugerencia, pero quiere llamar la atención sobre la importancia del λόγος kerygmático, que "intenciona" mejor al rito, y da más relieve a la presencia mistérica de los arquetipos soteriológicos.

Este ensayo —digamos para concluir— fue intencionalmente limitado al campo de la fenomenología religiosa comparada, donde se pudo ver una nueva veta para el estudio de la "presencia mistérica". Pienso que la contribución puede ser útil para que otros profundicen en sus implicaciones teológicas.

J. Severino Croatto c. m.

UNA ETAPA EN EL CONCEPTO BÍBLICO DE SALVACIÓN (Dan. 12, 1-2)

El texto bíblico de Dan. 12, 1–2 ha sido últimamente objeto de revisión exegética y como constituye en sí un pasaje importante de la esperanza escatológica del Antiguo Testamento, en este artículo tenemos la intención de dar cuenta de la nueva exegesis y luego, previa consideración sobre las raíces de esta esperanza bíblica, pensamos presentar las etapas del concepto de salvación hasta llegar al Nuevo Testamento, con el propósito de destacar el valor de Dan. 12, 1–2 en la historia de la salvación [1].

I. – Una nueva interpretación de Dan. 12, 1–2.

Con ocasión de las bodas de oro del Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1909–1959) el cardenal B. J. Alfrink prestó su adhesión como exalumno del Instituto con un estudio [2] sobre la idea de resurrección en Dan. 12, 1–2. En este estudio el cardenal Alfrink resume al principio las diversas interpretaciones de los mencionados versículos; todas éstas distinguen dos categorías de resucitados: unos (los justos) resucitarán para la vida; otros (los pecadores) para eterno oprobio. Para muchos exégetas, los que resucitan, según el texto, son únicamente judíos, entre ellos hay buenos y malos; pero no todos resucitarán, sino sólo una parte selecta de la última generación, tanto buenos como malos.

[1] Además de los títulos citados a lo largo del artículo, hemos consultado la siguiente bibliografía general:
Th. C. Vriezen, *An outline of Old Testament Theology*. B. Blackwell, Oxford, 1962.
E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*. Delachaux et Niestlé 1955.
W. Eichrodt, *Théologie des Alten Testaments*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlín 1950.
P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*. Desclée, Tournai 1956. t. II: *L'homme*.
G. von Rad, *Théologie des Altes Testaments*. Band I. Kaiser Verlag Muenchen 1961.

[2] B. J. Alfrink, *L'idée de Résurrection d'après Dan. 12, 1–2. Biblica* 40 (1959) 355–371.

Otros, en cambio, expresamente afirman, ateniéndose siempre al texto, que no sólo resucitarán los judíos de la última generación, sino también los de las generaciones precedentes; afirman la resurrección universal de los judíos.

No faltan exégetas que extienden la resurrección a los no judíos; los resucitados para la vida, en este caso, son los judíos y los resucitados para eterno oprobio son paganos.

Todas estas interpretaciones tienen de común que distinguen dos categorías de resucitados y esto se da como única posibilidad que ofrece el texto. El cardenal Alfrink abre la puerta a otra posibilidad de lectura del texto, que parece responder mejor al contexto inmediato y al estadio de evolución del pensamiento de la época sobre la resurrección.

En Dan. 12, 1c se dice: *En aquel tiempo tu pueblo se salvará (saldrá ileso): todos los que están escritos en el libro.* Por el contexto se trata de la última generación; en ese entonces el pueblo de Dios saldrá incólume de la angustia, es decir no morirá. Se aclara, los que no mueren son los que están escritos en el libro, en el libro de la vida, a saber los justos.

En el versículo siguiente, se habla de los muertos, *los que duermen en el país del polvo.* Estos muertos no son los justos de la última generación, porque los justos de la última generación no morirán, según dice el versículo anterior; sin embargo se habla de justos muertos que resucitarán, porque están destinados a la vida eterna; estos justos tienen que ser de las generaciones precedentes. Se menciona por tanto a los muertos de las generaciones anteriores a la última; pero no se dice que todos resucitarán, sino que muchos de ellos resucitarán, destinados a la vida; es el grupo de los justos resucitados.

A continuación se menciona otro grupo que está destinado al horror (*dera'on*); esta palabra (*dera'on*) en el Antiguo Testamento aparece sólo en dos ocasiones: aquí y en Is. 66, 24. En este último texto se trata también de una situación escatológica: en el último tiempo, los bienaventurados al salir de la ciudad ven los cadáveres de los que renegaron de Yahvé, cuya descomposición continuará eternamente de suerte que son horror (*dera'on*) para todo el que vive. El horror es causado por el estado de descomposición en que se encuentran los cadáveres. Es interesante notar que los Setenta al hacer la versión griega del texto de Daniel, hacia el año 145, pensaron muy probablemente en la descomposición de cadáveres al traducir *dera'on* por la palabra *diafzorá* (corrupción); luego la palabra *diafzorá* por error de copistas habría sido cambiada por *diáspora,* que queda como un enigma en el texto griego. Cuando Teodoción, hacia el año 180 después de Cristo, hace su traducción griega, ya en el ambiente judío existe la fe en la resurrección universal de los hombres, buenos y malos; su traducción supone esta idea.

Según estas aclaraciones, en el texto original de Daniel el grupo de los destinados al horror no formaría parte de los resucitados, sino que serían el conjunto de los muertos de la última generación y de las generaciones precedentes; conjunto que permanece muerto en eterna descomposición, objeto de horror bajo el dominio de la muerte. No habría por tanto dos categorías de resucitados, sino un grupo de resucitados (los justos) y un grupo de muertos objeto de oprobio: *muchos de los que duermen en la tierra del polvo resucitarán; éstos para vida eterna; los otros para eterno horror* (Dan. 12, 2, según el texto hebreo).

El texto de Dan. 12, 1–2 es uno de los raros pasajes del Antiguo Testamento que aluden a la resurrección de los difuntos; los otros testimonios los encontramos en 2 Mac. 7, 9; 12, 43; 14, 46 y en el apocalipsis mayor de Isaías (Is. 26, 14). La idea de resurrección de muertos es una adquisición tardía en la esperanza escatológica del Antiguo Testamento; pero en estos pasajes no se afirma aún la resurrección universal, sino sólo la resurrección de los judíos y muy probablemente sólo de los justos. Y en el Nuevo Testamento con certeza encontramos la afirmación de la resurrección también de los pecadores sólo en el cuarto Evangelio (Jn. 5, 28); el texto de Act. 24, 15 presenta una cierta debilidad crítica, tal vez tenga algo de glosa posterior. La afirmación de la resurrección universal de buenos y malos parece ser una idea de final del primer siglo cristiano. Esto mismo confirmaría la nueva interpretación de Dan. 12, 1–2, según la cual allí no se aludiría a la resurrección de los pecadores, sino sólo a la de los fieles; el distinguir dos categorías de resucitados, la de los justos y la de los pecadores, sería una exégesis anacrónica.

II. – Las raíces de la esperanza escatológica

La esperanza escatológica en Israel no sólo fue un tema del judío piadoso que en los siglos después del exilio comenzó a abrigar la esperanza de que su unión con Yahvé no se rompería definitivamente con la muerte, esperanza fundada en la fidelidad del Señor; no sólo era el tema de meditación del sabio que en los últimos siglos antes de Cristo comenzó a pensar en la retribución moral en la vida de ultratumba, fundado en la justicia de Dios.

La esperanza escatológica en Israel tiene antecedentes muy antiguos y dimensiones que desbordan los límites de un problema individual. Desde que los Patriarcas tuvieron conciencia de ser objeto de elección de parte de Dios en vista a ser una gran nación (*goy*) [3], establecida en

[3] E. A. Speiser, *"People" and "nation" of Israel,* Journal of Biblical Literature. 79 (1960) 157–163.

la tierra prometida, para bendición de todas las naciones (Gen. 12, 2), desde entonces "vivieron de esta fe orientada hacia el futuro, garantía de una esperanza en una vitalidad trascendente de su raza, dependiente de la acción divina" [4]. Ellos vivieron del futuro mirando hacia la descendencia que recibiría de Dios el don de la tierra prometida. Era una esperanza de realización comunitaria como pueblo (*'am*) de Dios; realización en este plano histórico, puesto que en la mentalidad hebrea de ese entonces era imposible el pensamiento de una realización humana en la vida de ultratumba, porque la vida de ultratumba era una sombra de vida, incapaz de realizaciones. La esperanza de salvación por tanto comienza mirando a la tierra prometida, ocupada por una fecunda y próspera descendencia, en el indefinido horizonte del tiempo. Un segundo momento fundamental para esta esperanza fue cuando Yahvé concertó el pacto sinaítico con el pueblo de Israel, para hacer de él la nación consagrada en la tierra de Canaán (Ex. 19, 6). Más tarde, con la estabilización de la monarquía la esperanza futura se orientará hacia un descendiente davídico a quien Yahvé daría un extraordinario imperio (2 Sam. 7, 1–29). Por ser el descendiente davídico un rey, sería un ungido, un *mashiaj,* por la unción real [5]; de allí que a esta esperanza de salvación por el rey davídico futuro se la haya llamado esperanza mesiánica o mesianismo. Pero hoy en día solemos dar al mesianismo bíblico un sentido más amplio; entendemos por ello toda esperanza de salvación por intervención divina, fundada en la promesa hecha a los patriarcas y en el pacto sinaítico. Así entra en este concepto la esperanza de salvación por medio del Siervo de Yahvé, que surge al final del exilio; la esperanza ligada a una figura sacerdotal, característica del tiempo postexílico; asimismo la esperanza de salvación por un intermediario celestial como la Sabiduría en la literatura sapiencial postexílica o el Hijo del hombre en la literatura apocalíptica a partir del siglo II antes de Cristo. Y aun la esperanza de que Yahvé intervenga directamente sin ningún intermediario se ha llamado mesianismo sin Mesías [6].

Nuestro propósito no es examinar estas diversas formas de mesianismo bíblico; queremos presentar el concepto objetivo de salvación en las diversas etapas de la esperanza mesiánica, es decir, qué es lo que se espera para el hombre; veremos que el objeto de esa esperanza se profundiza en cada etapa.

4 H. Cazelles, art. *Patriarches,* Supplément Dictionnaire de la Bible. Letouzey et Ané, Paris 1961. T. VII. col. 151.

5 R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament.* Ed. du Cerf, Paris 1958. T. I, pág. 158–165.

que a esta esperanza de salvación por el rey davídico futuro se la haya

6 A. Gelin, *Messianisme,* Supplément Dictionnaire de la Bible. t. V, col. 1165–1212.

H. Cazelles, *L'enfantement de la Sagesse en Prov. VIII.* Sacra Pagina Paris-Gembloux 1959. T. I, pág. 511–515.

III. – Las etapas de la esperanza mesiánica

Con la perspectiva que venimos proponiendo podemos distinguir cuatro etapas en la evolución del concepto de salvación mesiánica.

1) La primera etapa se extiende desde la época patriarcal hasta el aparecer de los profetas escritores del siglo VIII. Tomamos como fuente de información al teólogo yahvista y a su escuela, que ha compuesto la primera historia sagrada, cuya por lo menos primera redacción tuvo lugar en tiempos de David y Salomón. La razón de nuestra preferencia se funda en que el teólogo yahvista trabaja mucho con la esperanza mesiánica [7].

En la historia del yahvista se describen dos movimientos opuestos de realización humana. El primero fundamenta la promoción del hombre en su autonomía moral, negando la necesidad de la sumisión a Yahvé como fuente de vida; la vida, la abundancia y la felicidad es ahora un objeto de conquista por los solos recursos humanos; el hombre se crea a sí mismo. Este movimiento comienza en la sublevación del Edén y termina con la construcción de la ciudad–estado en Babel, ciudad que daría a los hombres la unidad, el poder, el bienestar y la cultura. Pero los hombres con sus esfuerzos sólo lograron la desinteligencia y la división. Así se enjuicia para siempre todo humanismo que quiere promover al hombre con una mentalidad de titanes.

El segundo movimiento tiene como principio la iniciativa de Yahvé que es dueño de la historia y tiene el plan de colmar al hombre de sus bendiciones según la capacidad que Dios mismo ha puesto en el hombre desde la creación. La elección de Abrahán es el primer paso de la iniciativa salvadora de Yahvé; este paso se orienta hacia Israel, quien será su pueblo, la nación santa en medio de las naciones, intermediario de las bendiciones divinas para las naciones. Y en Israel el instrumento elegido es el monarca davídico. Se piensa el mundo futuro como un gran imperio, a la manera del imperio davídico; mejor, un paraíso terrenal con estructuras de imperio (Núm. 24, 5–7, 17–17); allí Yahvé es quien da la vida y la abundancia, la victoria sobre los enemigos y la paz dentro de Israel. La historia sagrada del Yahvista, que es la máxima expresión del pensamiento religioso de esta etapa, ve la salvación del hombre en el plano histórico y mira con extraordinario optimismo la realización histórica; este optimismo se funda principalmente en las pasadas proezas divinas del Exodo y en las frescas experiencias de las gestas de Yahvé en la persona de David. El Yahvista considera el futuro como el tiempo de la realización mesiá-

7 H. Cazelle, *Aperçus sur le contenu et la Théologie du Pentateuque,* en *Introduction a la Bible Robert-Feuillet.* Desclée Tournai 1957. T. I, pág. 343–382.

nica y ese futuro lo ve como una continuación del presente, continuación que se pierde en el horizonte. No habla de los últimos tiempos como un período opuesto a los anteriores, ni se presenta el problema de la inconsistencia de esta historia o de su fin. Por otra parte, el vínculo comunitario es esencial al hombre, por eso la realización mesiánica es la realización de la comunidad; no preocupa el problema del destino individual de la persona. Sobre un destino de ultratumba ni se piensa; lo que subsiste de la persona humana es una edición reducida con una intensidad mínima de vida.

2) La segunda etapa en la evolución del concepto de salvación mesiánica es la época de los profetas escritores. Los profetas ahondaron en el conocimiento del hombre, destacando el valor de su interioridad; son adversarios del formalismo religioso y del concepto mágico de los ritos e instituciones, porque han llegado a captar profundamente que el valor fundamental de la acción humana reside en el interior del hombre y que la relación con Yahvé se ubica en el nivel más profundo del hombre. Y por el conocimiento que tienen de la situación humana presente, la juzgan incompatible, por su maldad, con la santidad de Yahvé (Is. 6, 1–13). De allí que anuncien el día de Yahvé, día que Yahvé se reserva para una intervención purificadora en el seno de su mismo pueblo, porque la marcha del pueblo no va por el camino que pueda conducir a la realización de la promesa divina. Es necesario que Yahvé renueve el interior del hombre, lo haga objeto de una nueva creación; y anuncian que Yahvé lo ejecutará conforme a su plan de salvación. Esta recreación interior no sólo indicará la dirección según la cual debe el hombre desplegar su actividad, también le dará la fuerza interior para hacerlo. *Yo les daré un corazón capaz de conocerme* (Jer. 24, 7). *Les daré otro corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de sus cuerpos su corazón de piedra y les daré un corazón de carne para que sigan mis pensamientos y observen y practiquen mis leyes y sean mi pueblo y sea yo su Dios* (Ez. 11, 19). *Esta será la Alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yahvé: yo pondré mi ley en ellos, y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo... Yo les perdonaré sus maldades...* (Jer. 31, 33–34).

Los profetas ciertamente siguen la idea tradicional de que el vínculo comunitario es esencial al hombre y al hombre de la Alianza; por esto la nueva Alianza se concertará con el pueblo de Israel (Jer. 31, 33). La originalidad de los profetas está en que proclaman la importancia fundamental del elemento interior personal y en que anuncian su renovación por parte de Yahvé. Pero no sólo no aislan al hombre de la comunidad, sino más aún, lo ven vinculado con todo el universo, ven las dimensiones cósmicas del hombre; por esto su transformación interior salvadora trae consigo una transformación interior del cosmos. Los animales se convertirán todos en herbívoros, de agresivos se

harán pacíficos. *La vaca pacerá con la osa... El león como el buey comerá paja... No habrá ya más daño ni destrucción en todo el monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento de Yahvé, como llenan las aguas el mar* (Is. 11, 7–9). Serán entonces los cielos nuevos y la tierra nueva que Yahvé creará (Is. 66, 22).

Hay una ruptura entre el presente y la futura época mesiánica; el futuro mesiánico no se considera como una continuación natural del presente, como veíamos en la etapa anterior. La época mesiánica es la última época, la época escatológica, diversa de las épocas anteriores; pero sin embargo no trasciende el plano histórico. *Os daré un corazón nuevo... Pondré dentro de vosotros mi espíritu... Entonces habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres... multiplicaré el trigo... los frutos de los árboles y los de los campos* (Ez. 36, 26–30). *El monte de la casa de Yahvé será confirmado por cabeza de los montes... y correrán a él todas las gentes, diciendo: Venid, subamos al monte de Yahvé... De Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra de Yahvé* (Is. 2, 2–4). Los hombres llegarán a vivir centenarios como antes del diluvio: *morir a los cien años será morir niño* (Is. 65, 20), pero seguirán siendo mortales.

En la época escatológica, según los profetas, habrá una transformación interior del hombre y del cosmos, pero no se superará el plano histórico; entonces la persona humana será sujeto de relación religiosa con Yahvé, pero no tendrá otra realización más que dentro de la comunidad escatológica y en el tiempo limitado de su existencia y las personas que pasaron o pasarán al sheol quedarán reducidas a una expresión mínima de vida.

3) La tercera etapa en la evolución del concepto de salvación mesiánica comienza hacia el siglo IV, cuando termina el fenómeno profético, y llega hasta el advenimiento de Cristo. En los círculos sapienciales de esta época el tema de la salvación se encaraba como un problema de retribución moral, un problema de justicia, con una perspectiva individualista. El libro de Job, al final del quinto siglo, pone al vivo este problema, sin llegar a afirmar una retribución de ultratumba. Pero la literatura sapiencial en el ambiente palestinense se encaminará a tal afirmación al vislumbrar la posibilidad de una resurrección. Estas mismas ideas eran alimentadas en los ambientes pietistas, donde se abrigaba la esperanza de que con la muerte no se rompería definitivamente la unión con Yahvé; la fidelidad de Yahvé no lo podría permitir. *Siempre tengo ante mí a Yahvé, dice el salmista; si El está a mi diestra nunca resbalaré. Mi corazón se alegra, mi alma exulta; mi carne reposa segura, porque no abandonarás mi alma en el sheol* (Sal. 16, 9–11. Cf. también Sal. 49, 16; 73, 23). Este deseo preludiaba la fe en la resurrección que encontramos durante el segundo siglo antes de Cristo, según el segundo libro de los Macabeos, en los siete hermanos que con su madre soportan el martirio durante la per-

secución seléucida (2 Mac. 7, 9, 11, 14, 23), en Judas Macabeo (2 Mac. 12, 43–45) y en el anciano Racías (2 Mac. 14, 46).

Mientras en los círculos sapienciales y pietistas la esperanza de la salvación se considera bajo un aspecto eminentemente individualista; en los círculos apocalípticos en cambio la esperanza escatológica se presenta con una estructura principalmente comunitaria; es la esperanza de salvación del pueblo de Dios, el advenimiento del reino de los santos del Altísimo (Dan. 7, 18–27) con la sumisión de todos los demás reinos (Dan. 7, 27). Sigue la antigua esperanza fundada en la elección divina de Israel para bendición de todas las gentes; no es la esperanza del individuo aislado; es la esperanza del pueblo elegido para bien de la humanidad, que con los profetas adquiere dimensiones cósmicas. Es que el pensamiento apocalíptico es continuación del pensamiento profético [8].

Hay dos textos bíblicos de género apocalíptico que expresan la fe en la resurrección escatológica del pueblo de Dios: Is. 26, 19 y Dan. 12, 1–2.

El primer texto pertenece al apocalipsis mayor de Isaías (Is. 24–27), cuya fecha de composición probablemente haya que ubicarla en el siglo cuarto. Se trata de la resurrección del pueblo santo; Jerusalén será el centro de reunión de toda la dispersión purificada (Is. 27, 12–13). El segundo texto es del libro de Daniel, compuesto hacia la mitad del siglo II antes de Cristo. En este libro se habla del estado definitivo de salvación en que estará el pueblo de los santos del Altísimo. Entonces *el imperio, el señorío y la grandeza de los reinos que bajo todo el cielo existen serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo. Su imperio es imperio eterno y todos los señoríos le han de servir y prestar obediencia* (Dan. 7, 27). Perennidad, incorruptibilidad, universalidad, con justicia y santidad, son las cualidades de este reino; es de origen y de naturaleza celestial; el poder regio con todos los bienes que esto simboliza está representado por la figura celestial del hijo del hombre (Dan. 7, 14); en ese reino cada uno de los santos participará del poder (Dan. 7, 18, 22, 27); esto pone de relieve que los bienes del reino son bienes no sólo comunes, sino también personales; no sólo hay una realización de la comunidad, la hay también de las personas. Y en todo esto una profunda convicción domina al pensador apocalíptico: la salvación comunitaria y personal no puede realizarse en esta existencia terrena, caracterizada por la fuerza incontrolada, la maldad y la temporalidad. No basta una renovación interna del hombre y de la naturaleza, como entendían los profetas; hay que superar esta existencia que además de ser demoníaca es caduca con un

8 Bruce Vawter, *Apocalytic: its relation to Prophecy*. The Catholic Biblical Quarterly, 22 (1960) 33–46.

ritmo congénito de temporalidad. La salvación plena exige una existencia que trascienda la historia, un estado glorificado.

En consonancia con la concepción del libro de Daniel, el reino de los santos debe estar en el plano de la existencia de las estrellas del cielo (Dan. 12, 3). La comparación vale para la mentalidad antigua que concebía las estrellas como fijas, incorruptibles, trascendentes, gloriosas. En este contexto remoto y próximo se ubica el texto de Dan. 12, 1–2; según éste, los justos de la última generación triunfantes en la postrer batalla histórica, sin sufrir la muerte, pasarán al mundo glorioso, tomarán posesión del reino trascendente, transhistórico; y los justos muertos de las generaciones anteriores, que duermen en el país del polvo, en el sheol, se levantarán del lugar transitorio en que esperan el último día y tomarán posesión del reino. De este modo el último reino de Daniel, reino transhistórico, no es sólo el término de la historia, sino también el destino de las personas.

Dejamos para el fin de esta etapa el concepto escatológico del libro de la Sabiduría. Generalmente se ha considerado que este libro escrito en Alejandría hacia la primera mitad del siglo antes de Cristo, formulaba la esperanza de la retribución de ultratumba con una mentalidad griega más que judía, hablando de inmortalidad del alma y no de resurrección. Sin embargo nos parece que esta interpretación tiene que ser corregida por los siguientes motivos [9]:

La suerte última de los justos es un misterio, desconocido por los impíos, oculto al conocimiento natural del hombre; la sabiduría recurre a la revelación para conocer este misterio (Sab. 2, 22). La palabra misterio aplicada a los novísimos pertenece al lenguaje apocalíptico. Por otra parte la recompensa de los justos es otorgada en el día de la visita, el día del juicio colectivo al final del tiempo (Sab. 3, 7, 13; 5, 17–23) y no inmediatamente después de la muerte según el pensamiento griego o egipcio.

La recompensa está formulada en términos de poderío y gloria (Sab. 3, 7–8; 5, 16), como en la literatura apocalíptica judía. Se concederá la inmortalidad como un don (Sab. 3, 4); don destinado al hombre desde la creación (Sab. 2, 23); no es una propiedad natural del alma humana; los pecadores no la tendrán. La inmortalidad es un don que comprende la plena realización del hombre según el designio divino.

Sobre la suerte del *alma* inmediatamente después de la muerte, el autor de la Sabiduría es muy reticente; alude a que tiene su morada provisoria en el Hades, el Sheol (Sab. 2, 1), pero insiste que está llena de esperanza de eterna inmortalidad (Sab. 3, 4).

La palabra *psujé* (alma), que el autor utiliza para designar lo que

9 P. Grelot, *L'eschatologie de la sagesse et les apocalypses juives. Al rencontre de Dieu (Memorial Gelin)* Ed. Xavier Mappus, Le Puy 1961 pág. 165–178.

subsiste de la persona después de la muerte, tiene un contenido de mentalidad hebrea; no parece ser el alma espiritual subsistente; es la continuación de la vida de la persona humana a intensidad minimizada, como una continuación del *nefesh*, del aspecto de la persona viviente que anima el cuerpo durante la vida terrena. También hebreo es el pensamiento de que el alma justa debe ser liberada del sheol, reino de la muerte, esta liberación comporta una vivificación a intensidad máxima con la participación de la vida trascendente del reino celestial.

Por todo esto pensamos que si bien el autor no utilice la palabra *resurrección* —tal vez en atención a los lectores griegos—, sin embargo está en la línea del pensamiento hebreo que encontramos en la literatura apocalíptica. Esto manifiesta la importancia que han tenido los pensadores apocalípticos en esta etapa religiosa del concepto de salvación. Los sabios recurren a la revelación apocalíptica para resolver el problema misterioso de la suerte última de los justos después de la muerte. Hay un contacto vivo entre la reflexión sapiencial y el pensamiento apocalíptico; esto aparece en el mismo libro de Daniel, donde se encuentran unido el género sapiencial con el género apocalíptico.

4) La última etapa del concepto de salvación se encuentra en el Nuevo Testamento. No tomaremos en cuenta todos los escritores del Nuevo Testamento, sino sólo S. Pablo, quien profundizó más que los otros la salvación como recreación [10].

Con la muerte y la resurrección de Cristo el resto purificado de Israel es objeto de la intervención salvadora de Dios y a su vez Israel suministra en la naturaleza humana de Jesús el instrumental para la acción salvadora universal, que romperá todos los límites espacio-temporales, elevando la naturaleza humana a un plano supratemporal y supraespacial, a un plano transhistórico, glorioso (Rom. 6, 3–10; Gal. 6, 15; 3, 28).

Cristo, en quien convergen todas las corrientes del mesianismo del Antiguo Testamento, en su resurrección recibe la potestad del reino, inaugura el reino mesiánico, el reino de los santos, dando comienzo al mundo nuevo, el de la nueva creación (2 Cor. 5, 17), insertando su profunda realidad en el corazón mismo de la historia. Esto es una insospechada coexistencia para los pensadores apocalípticos del Antiguo Testamento.

Cristo, hecho Espíritu vivificante por la resurrección (1 Cor. 15, 45), en y por la Iglesia comienza la transformación interna vislumbrada por los profetas del Antiguo Testamento, de suerte que desde el domingo de Pascua se establecen en la humanidad y en el cosmos dos movimientos contrarios: uno, por acción de Cristo, hacia la transformación gloriosa; otro, por la ley de entropía de la naturaleza tempo-

10 P. Benoit, *Paulinisme et Johannisme*, New Testament Studies, 9 (1963) 193–207.

ral, hacia la destrucción, la muerte (2 Cor. 4, 16). En virtud de la acción de Cristo, al final la historia se convertirá en transhistoria; la humanidad vivificada por Cristo triunfará definitivamente sobre el pecado y la muerte (1 Cor. 15, 26); los fieles de la última generación serán transformados sin morir (1 Cor. 15, 51) y los justos muertos de las generaciones precedentes serán glorificados con su resurrección (1 Cor. 15, 23). La humanidad gloriosa tendrá como marco el universo visible glorificado, exultante al ver surgidos de su seno por acción de Cristo a los hijos de Dios en la plenitud de su liberación y realización; esperanza que Dios había puesto en el universo en el momento mismo de la creación (Rom. 8, 19–22). Y el mundo invisible de los ángeles será armonizado con el cosmos de Cristo, de grado o por sometimiento irresistible (Col. 2, 15); de modo que Cristo será el centro, lazo vivo del cosmos, principio de armonía y unidad (Ef. 1, 10); todo penetrado íntimamente por las energías divinas de Cristo para ser integrado en el universo llenado por Dios Padre (Col. 1, 19; 2, 9–10; Ef. 3, 19)[11]; porque así como Dios Padre es el comienzo de la salvación, así también es su último término; en Dios Padre, en su Total Plenitud que lo llena y realiza todo, culmina la salvación y los hombres alcanzan la salvación consumada. Y en esta salvación consumada los hombres son llenados con la vida del más alto nivel, al ser introducidos en la Sociedad Trinitaria participando de su conocimiento y de su amor *cara a cara* (1 Cor. 13, 8–13).

De este modo, en la salvación realizada por Cristo se cumplen eminentemente la recreación interna anunciada por los profetas y la transformación total de la historia y del cosmos bosquejada por los escritos apocalípticos; y se lleva a cabo de un modo insospechado la intimidad con Dios en la vida Trinitaria. Y con este cumplimiento y realización no sólo la historia se salva en la transhistoria, sino también la persona humana encuentra su destino en la sociedad perfecta de la Trinidad Beatísima.

Llegamos al fin de esta presentación a vuelo de pájaro, en que fueron apareciendo las etapas del concepto de salvación. Lo hicimos para que se destacara con relieves históricos el pensamiento de Dan. 12, 1–2 en ese como proceso evolutivo a que se ha sometido la revelación. El Espíritu se ha cernido sobre cada etapa fecundando el pensamiento humano. Pero sería un error fundamental pensar que sólo se trata de una iluminación nocional de parte del Espíritu en la mente humana; se trata en primer término de una acción objetiva salvadora de Dios que despliega su fuerza en la historia y hace de ella una historia de salvación. Y en esta historia hay una gesta divina culmen, a la cual apuntan todas las precedentes: Cristo con su cosmos recreado es el punto

[11] P. Benoit, *Corps, tête et plérome dans les Epitres de la Captivité.* Revue Biblique, 63 (1956) 5–44.

donde miran la elección de Abrahán, las hazañas del Exodo y todas las intervenciones de Dios en la historia de Israel.

Estos hechos objetivos sólo se conocen por iluminación del Espíritu Divino que nos da el sentido de Dios (1 Cor. 2, 11–16). Y así como ha habido un progreso en la acción divina salvadora desde la elección de Abrahán hasta Cristo, así hay un correspondiente progreso en el conocimiento de lo que es la salvación del hombre según el designio divino. Y este conocimiento es un misterio para la mente humana, según el lenguaje del libro de la sabiduría, tomado del ambiente apocalíptico. Sólo la revelación divina puede darlo a conocer porque es un plan secreto de Dios.

ENRIQUE NARDONI
Rosario de Santa Fe

EN TORNO A LA NOCIÓN DE LA TRADICIÓN

(Ensayo sistemático)*

3. *El contenido de la tradición en los Padres antenicenos*

Dentro del método "regresivo" que hemos adoptado, los Padres antenicenos (nos limitamos aquí a Ireneo y Tertuliano) constituyen un nuevo punto de mira, en nada inferior al de los grandes escolásticos en lo que se refiere al tecnicismo del vocabulario y a la precisión conceptual. Lo dicho vale especialmente para Tertuliano, a pesar de sus desviaciones montanistas. El vocabulario teológico de la tradición llega en Tertuliano a un grado tal de sutileza que su mero análisis nos pone al descubierto su poderoso pensamiento, aun en lo que tiene de extraviado. Tertuliano pertenece al linaje de aquellos pensadores que, aun cuando se equivocan, lo hacen redondamente, sin confusiones posibles.

La noción de tradición en Tertuliano gira sobre dos vocablos centrales, en torno a los cuales se agrupan los demás: REGULA FIDEI (*fides, prædicatio, evangelium*) y DISCIPLINA (*conversatio, institutum, traditio, consuetudo*). Para evitar simplificaciones y hacernos una idea más concreta de la cosa, conviene partir del análisis de un vocablo que nos da la clave del pensamiento de Tertuliano: DISCIPLINA [1].

Por su cultura romana y por su formación jurídica, Tertuliano habría podido restringir el significado de este vocablo al de *ley* y *observancia de leyes*. En realidad, *disciplina* se convierte en un equivalente de *doctrina*. En el caso del cristianismo, designa simplemente la *doctrina cristiana*. Pero aquí ulteriormente caben dos significaciones:

a) A veces *disciplina* equivale a *fides* y *regula fidei* y designa *la doctrina ortodoxa* que permite discernir las auténticas Escrituras (canon e interpretación) y tradiciones. Escrituras y tradiciones serían el

* Continuación del número anterior, tomo I, págs. 225–251.

[1] Aquí seguiremos a V. MOREL: *Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien, R. H. E.* 40 (1944–1945) pág. 1–46. Sobre el mismo tema volvió el autor en el art. *disciplina* de T. KLAUSER *Reallexikon für Antike und Christentum,* t. 3, 1957, col. 1213–1235.

elemento indeterminado del depósito apostólico, elemento regulado por su referencia a la doctrina ortodoxa, es decir, a la *fides* y a la *disciplina*.

Este es el sentido que hay que dar al famoso pasaje del c. 19 del *De præscriptione hæreticorum*. Allí Tertuliano insiste en que no hay que perder tiempo en convencer a los herejes (gnósticos valentinianos) en base a una exégesis de las Escrituras. Sólo el legítimo dueño de las Escrituras las puede usar correctamente (c. 15–19; c. 37–38); ya que donde hay una *doctrina falsa,* allí caben interpretaciones falsas de la Escritura (c. 38, 1). Por tanto la cuestión capital es la siguiente:

> ¿Quién es el dueño de la fe (*fides*), aquella a la que se refieren las Escrituras [2]? ¿Quién y por quiénes, cuándo y a quiénes se entregó la doctrina (*disciplina*) que nos hace cristianos? Por que allí donde aparezca la verdad de la doctrina y de la fe (*disciplinæ et fidei*) cristianas, allí también existirán las verdaderas Escrituras, sus verdaderas interpretaciones, y todas las verdaderas tradiciones (*traditionum*) cristianas. *De præscr. 19, 2–3* (C. C. L. I, 201).

La respuesta, que estructura el plan de la obra [3], no se hace esperar: Cristo, después de la resurrección, confió a los apóstoles (y éstos a las Iglesias apostólicas) la *doctrina fidei* (c. 20, 1–4), la *regula fidei* (c. 37, 1), la *disciplina* (c. 6, 4).

En las Iglesias apostólicas se encuentran las auténticas Escrituras y tradiciones, porque ellas poseen la doctrina ortodoxa, es decir la *fides* y la *disciplina*. La *doctrina* juega aquí un papel de forma y regla que determina la autenticidad de las Escrituras y tradiciones [4].

b) Otras veces, *regula fidei* restringe el ámbito de su significado y llega a contraponerse, en parte, a *disciplina* [5].

Este significado es patente en un escrito que indica su transición al montanismo:

> Sólo es única, inmóvil e irreformable la regla de la fe (*regula fidei*) [6], esto es, el creer en un solo Dios todopoderoso creador del mundo y en su Hijo Jesucristo, nacido

[2] Aquí preferimos la lectura adoptada por R. F. Refoule en la edición de *Sources chrétiennes* nº 46, Paris, 1957, pág. 111, quien a su vez sigue a J. Stirnimann *Die Præscriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (col. Paradosis, 3), Friburgo–Suiza, 1949, pág. 46 s. Aquí Refoule se aparta de la lección que él mismo prefiriera en la edición de *C. C. L.*, I, 1954, pág. 201.

[3] Cf. Refoule, *o. c.*, pág. 30 ss.

[4] Notemos que aquí en *Præscr.* 19, 2 s. se contraponen al menos tres cosas: el objeto en litigio (las Escrituras —canon e interpretación— y las "tradiciones"), los pretendidos dueños (¿herejes o Iglesias apostólicas?), y finalmente el criterio que permite reconocer al verdadero dueño de ese objto en litigio. Este criterio entraña al menos dos cosas: *a)* un cierto *contenido doctrinal* (*fides, disciplina*) *b)* una *línea de trasmisión* de esa doctrina (Cristo resucitado, los Apóstoles, las Iglesias apostólicas).

[5] Cf. V. Morel, art. cit., pág. 17–21; y del mismo autor: *Le développement de la "disciplina" sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien, R. H. E.* 35, 1939, p. 243–265.

[6] "*fidei*" es un genitivo epexegético. Literalmente *regula fidei* debe traducirse "la regla *que es* la Fe" (fides obiectiva) y no "lo que es regla *para* la fe" (fides subiectiva), Cf. R. F. Refoule o. c., pág. 52; P. T. Camelot *Le Magistére et les symboles. Divin.* 3, 1961 pág. 610; y ya mucho antes, D. Van den Eynde *Les normes de l'enseignement chrétien...* (*supra* citado), pág. 281–313.

de la Virgen María, crucificado bajo Poncio Pilatos, resucitado al tercer día de entre los muertos, recibido en los Cielos, sentado ahora a la diestra del Padre, que ha de venir a juzgar a vivos y muertos por la resurrección de la carne. A condición de dejar intacta esta regla de la fe, ya *todo el resto de la disciplina* y la conducta (*cetera iam disciplinæ et conversationis)* admite nuevas correcciones por obra y progreso indeficiente de la gracia de Dios... Para eso el Señor envió al Paráclito, para que el Vicario del Señor, el Espíritu Santo, paulatinamente dirigiese, ordenase y perfeccionase la *disciplina,* ya que la mediocridad humana no puede captarlo todo de una sola vez... (cita de Juan, 16, 12) *De virginibus velandis,* I, 3 (C. C. L., II, 1209).

Este vocabulario ya era nítido en el período netamente "católico" de Tertuliano. Así, refiriéndose a los fieles de Corinto:

La fe (*fides*) referente al Creador y a su Cristo permanecía firme; pero la conducta y la *disciplina* vacilaban. Porque unos discutían acerca de comer los idolotitos, otros acerca del velo de las mujeres, otros acerca de las nupcias y del repudio, algunos hasta de la esperanza de la resurrección... pero nadie dudaba acerca de Dios *adversus Marcionem* I, 21, 3 (C. C. L., I, 462).

Pero lo más significativo es el uso de este lenguaje en pleno período montanista. En el *De Monogamia* 2, 2, se trata de moderar una exégesis exagerada de Juan, 16, 12 (*muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis soportarlas ahora, pero cuando viniere el Espíritu de verdad, os guiará a la verdad completa...*):

...con este argumento —dices— podríamos atribuir al Paráclito todo lo nuevo y cargoso, aunque viniera del espíritu adverso. No por cierto. El espíritu adverso se revelaría por la diversidad de la *predicación,* al adulterar primero la regla de fe y consiguientemente el orden de la disciplina. Porque la corrupción comienza por lo que ocupa el primer puesto, esto es, *la fe que antecede a la disciplina (fidei quæ prior est disciplina).* La herejía comienza por *Dios* antes de seguir con la *Institución.* En cambio el Paráclito... primeramente dará testimonio del mismo Cristo, tal como lo creemos, junto con el orden del Dios creador... y así reconocido por el principio que es la regla (de fe), revelará las muchas otras cosas que atañen a las disciplinas... *De monogamia* 2, 2 (C. C. L., II, 1230).

Aquí Tertuliano se nos revela como un auténtico teólogo: la herejía no consiste meramente en negar una verdad suelta, separada, sino *un sistema de verdades.* Y el eje y la clave de ese sistema es la *regula fidei,* la *prædicatio* (hoy diríamos, el *kerygma*). Dentro de la doctrina cristiana (*disciplina*) hay una parte inmutable, una parte que la encabeza (*prior*) y que permite discernir al hereje y al espíritu diabólico.

Lo curioso es que Tertuliano, aun en pleno período montanista se jacte de mantener esa única *regula fidei,* aun cuando admita un cambio y una diversidad en el resto de la *disciplina,* aun cuando impugne toda la eclesiología, toda la *disciplina* de la Iglesia (el perdón de ciertos pecados, las segundas nupcias, la jerarquía, etc.).

Para entender esto pensemos en los tres miembrs que presenta el Credo en su forma actual (*Creo en Dios Padre... en Jesucristo... en*

el Espíritu Santo, la santa Iglesia católica...). Ahora bien, Tertuliano tiende a restringir la *regula fidei* a las verdades que están en conexión con los dos primeros miembros del Credo. En consecuencia el aspecto reformable de la *disciplina* cristiana incluye aquellas verdades que están en conexión con el tercer miembro del Credo: la santa Iglesia católica, el perdón de los pecados, etc.[7].

El que todo esto pueda ser objeto de reforma, ya era claro para Tertuliano en su época *católica*. Los apóstoles, en efecto, recibieron del Espíritu Santo un conocimiento perfecto en cuanto a la *fides*, no en cuanto a toda la *disciplina*:

> Si Pedro fue reprendido (por Pablo)... eso fue una falta en la conducta (*conversationis*), no en la doctrina (*prædicationis*). Con esto, él no anunciaba a otro Dios que al Creador, ni a otro Cristo que al nacido de María, ni otra esperanza que la de la resurrección. *De præscr.* 23, 10–11 (C. C. L., 1, 205).

Más aún, *después* de los apóstoles la Iglesia es reformable en cuanto a la *disciplina*. Así refiriéndose a las segundas nupcias:

> Si lo que ordenó Moisés Cristo lo suprimió porque al comienzo las cosas no eran así... ¿por qué el Paráclito no va a suprimir lo que permitió Pablo, siendo así que al comienzo tampoco hubo segundas nupcias?... La Ley Nueva suprimió el repudio, ...la nueva Profecía las segundas nupcias. *De monogamia* 14, 4 (C. C. L., II, 1249).

Lo novedoso del período montanista de Tertuliano no está en la idea general de una reforma de la *disciplina* en la Iglesia, ni principalmente en que esa reforma tenga un carácter rigorista [8], sino en el hecho de que la reforma corre a cuenta de los *solos* carismáticos, de manera tal que los obispos no son otra cosa que servidores que ejecutan lo que resuelven los carismáticos. Lo absolutamente novedoso está en el hecho de que aquí por vez primera un pensador cristiano disocia carisma y jerarquía en *dos Iglesias*:

> ...porque la misma Iglesia propia y principalmente es el mismo Espíritu en el que está la Trinidad... Y así es considerado como Iglesia el número de todos los que concuerdan en esa fe. Por tanto, la Iglesia ciertamente perdonará los pecados; pero ésa es *la Iglesia del Espíritu,* a través del hombre espiritual, y *no la Iglesia de la sucesión episcopal.* La decisión y el derecho corresponden al Señor y no al siervo; a Dios y no al sacerdote. (De *pudicitia,* 21, 16–17; C. C. L., II, 1328).

[7] Aclaremos que con esto no afirmamos que *Tertuliano* piense directamente en el símbolo bautismal cuando habla de la *regula fidei*. cf. *infra,* nota 25.

[8] Bajo este aspecto la doctrina de Tertuliano se halla en consonancia no sólo con el pensamiento cristiano primitivo que aprecia los carismas aunque dentro de ciertas normas (I Tes. 5, 19–21), sino también con el pensamiento de los grandes escolásticos como puede verse en Santo Tomás, *in Matt. XI, lect. I* (...propheta ad duo mittitur: ad confirmandam fidem et ad corrigendos mores... sed iam *fides* fundata est... Sed ad corrigendos *mores* nuquam deficit, nec deficiet prophetia") y en el conocido texto de la Summa II q. 174 a. 6 ad 3 m. ("...et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam *doctrinam fidei depromendam,* sed ad *humanorum actuum* directionem...").

Esta disociación de Tertuliano es inaceptable y constituye el núcleo de su error [9]. Porque aun concediendo que en la *disciplina* hay cosas que son objeto de reforma, ésta no queda librada al arbitrio de los carismáticos, sino que compete a la Iglesia misma que es a la vez jerárquica y que no puede caer en el error porque tiene la asistencia del Espíritu Santo, como lo reconoce el mismo Tertuliano en el *De præscriptione,* 18, 1.

Pero la teoría de Tertuliano es inexacta aun desde otro punto de vista que es el que ahora nos interesa.

Es cierto que muchas costumbres (*traditiones, consuetudines*) de origen no sólo eclesiástico sino hasta apostólico (vg. el abstenerse de comer *carne sofocada*) pueden ser y han sido objeto de reforma, a pesar de su antigüedad venerable. Es cierto que *el Señor se llamó a sí mismo la Verdad y no la costumbre*; que *todo lo que no sabe a verdad es herejía, aunque sea una vieja costumbre* (De virg. vel. 1, 1–; C. C. L., II 129 [10].

Pero debemos mantener que al menos hay ciertas *costumbres,* ciertas *tradiciones* que deben observarse y que no pueden suprimirse precisamente porque contienen la Verdad, porque pertenecen a la fe, porque son evangélicas. Los sacramentos de la Nueva Ley, la jerarquía de derecho divino, las Escrituras canónicas —nor no mencionar más cosas— pertenecen a la fe y constituyen el ser actual de la Iglesia hasta la consumación de los siglos [10a].

Esta nueva disociación que opera Tertuliano entre *Fides* y *disciplina* nos permite ir a las raíces de su error a la vez que nos hace ver más claro en el problema que nos ocupa. La raíz de la desviación de

[9] Los historiadores del montanismo subrayan la perplejidad en la que se encontraba la ortodoxia católica para señalar y refutar sus errores. "Le montanisme ne pose pas un problème de doctrine. Aucun de ses accusateurs n'y voit une hérésie. Mais il représentait la persistance de tendances archaiques. Il temoignait de communautés que vivaient trop séparées de l'ensemble de l'Eglise. Enfin le prophetisme aboutissait á un illuminisme condamnable..." J. Danielou en *Nouvelle Histoire de l'Eglise,* t. I (Paris, 1963) pág. 134. Cf. G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irenée.* Paris 1945, pág. 152 s. muestra que la refutación no se hacía en el plano doctrinal sino en el plano moral.

[10] Imitando a su "maestro", Cipriano repetirá más tarde: *consuetudo sine veritate, vetustas erroris est!* (Epist. 74, 9). Como su "maestro" Cipriano abogará por la reforma de costumbres que no tengan "verdad", es decir, que no tengan fundamento ni en las Escrituras, ni en la "ratio", ni en las revelaciones del Paráclito (Ep. 71, 3; 73, 13). Pero a diferencia de su "maestro" Cipriano piensa que esa reforma es siempre una vuelta a la disciplina primitiva de la Iglesia Apostólica (Ep. 72, 3).

[10a] "...la distinction entre traditions «cérémonielles et liturgiques» et traditions dogmatiques est légitime, mais ne doit pas être trop poussée. Car, notait Cervini, il existe des domaines mixtes et des frontiéres incertaines; quand il s'agit, notamment, des sacrements, il est souvent difficile d'instituer une distinction ferme entre ce qui relève du dogme et ce qui est seulement question de rites: la solution de problèmes dogmatiques commande l'adoption ou le maintien de certains rites et ceux-ci expriment le dogme catholique..." H. Holstein *La Tradition dans l'Eglise,* pág. 180.

Tertuliano, como él mismo lo había dicho respecto a toda herejía, se halla precisamente en su concepción de la *regula fidei.* La desviación de Tertuliano comienza desde el momento en que elimina de la *regula fidei* la doctrina eclesiológica, la vida disciplinar de la Iglesia.

Si queremos, pues, penetrar en el fondo del problema, debemos hacernos una idea más concreta del significado de la *regula fidei,* si no en todos los Padres antenicenos, al menos en Tertuliano y en su antecesor San Ireneo. Los estudios hechos sobre este tema nos permiten llegar a una serie de conclusiones que hoy se hallan fuera de discusión [11]. Algunas de ellas se encuentran vigorosamente formuladas por Congar:

> ...en los Padres antenicenos, "regla de fe", "regla de la verdad" designan la doctrina enseñada por la Iglesia, conforme a lo que ella recibió de los apóstoles. Estas expresiones *no designan un principio formal, un criterio de verdad religiosa, distintos de la verdad misma,* de la enseñanza, de *lo que es transmitido.* La regla de la piedad y de la verdad no es la autoridad de los ministros como tal, es lo guardado y transmitido por ellos... La regla de fe es la verdad dada y transmitida, que estos pastores guardan solamente, *sin que su "magisterio" mismo sea considerado ni cualificado como "regla de fe"*...[12]

Con el mismo Congar debemos añadir que *regula fidei* no designa todo el depósito transmitido desde los apóstoles, sino solamente su parte principal e invariable, su aspecto normativo [13]. De buena gana concedemos a Congar que el contexto de la *regula fidei* es el de la enseñanza catecumenal [14]. Pero a condición de agregar que aun en contexto catequético la *regula fidei* subraya el aspecto *polémico, antiherético* de esa enseñanza. Lo cual equivale a volver a la interpretación de Van den Eynde, según la cual *regula fidei* se refiere a *aquellas verdades cristianas cuya negación distingue al hereje* [15].

Pero aun aquí debemos agregar que la herejía no se toma en sentido abstracto e indeterminado, sino que se piensa en un tipo concreto de herejía el cual, por lo demás es el origen y modelo de toda herejía: *la que atenta contra la unidad, la que obra una disociación en Dios.*

11 Las líneas fundamentales de esta interpretación se hallan trazadas ya desde el estudio magistral de VAN DEN EYNDE, *o. c.,* pág. 281–313.

12 CONGAR, o. c., pág. 45 (la traducción y los subrayados son nuestros). En la misma obra (nota 19, pág. 97–98) CONGAR observa que "aun el *charisma veritatis* del que habla IRENEO (A. H. IV, 26, 2: P. G. 7, 1053) no es, como lo creen y quieren hacer creer un gran número de apologistas, un carisma de magisterio, sino el don espiritual y gracioso de la verdad, hecho por Dios a la Iglesia...". Manteniendo el sentido objetivo de *veritatis,* no vemos por qué *en este texto* la *veritas* no pueda concebirse como un don confiado en propiedad al episcopado jerárquico. Observemos que estas fórmulas de Ireneo son retomadas en el Juramento Antimodernístico ("...*de charismate veritatis certo* quod est, fuit eritque semper *in episcopatus ab Apostolis successione*..." D. 2147).

13 CONGAR, o. c., pág. 44–45.

14 ib., pág. 45–46. Cf., R. F. REFOULÉ, *S. C.,* nº 46, pág. 51, y *S. C.* nº 35, pág. 33.

15 *O. c.,* pág. 312–313.

en el Señor Jesucristo, en el plan salvador. Esta herejía, en tiempo de Ireneo y Tertuliano, no es otra cosa que el gnosticismo.

El gnosticismo destroza la unidad: "...dos dioses, uno creador y otro salvador; dos Cristos, uno celeste y otro terrestre; muchas salvaciones, según se pertenezca a tal o cual de las tres razas de hombres: pneumático, psíquico, hílico; muchas tradiciones, según cada una de las sectas; muchos evangelios diferentes del Evangelio único; muchas predicaciones, una esotérica y otra para los no-iniciados..." [16].

Este poder disociador de la herejía se vuelve manifiesto cuando se aplican estos principios a la interpretación de la Escritura. La cosa es curiosa particularmente en la gnosis valentiniana. Mientras que el marcionismo no tenía escrúpulos en *podar* a fondo el canon de las Escrituras [17], la gnosis valentiniana pretende conservarlo en su casi total integridad. Pero a precio de convertir las Escrituras en un mosaico de piezas de diverso origen y valor, dándose así la libertad de aceptar o rechazar sus enseñanzas. Así por ejemplo, Ptolomeo, en quien algunos superficialmente saludaron a un precursor de la crítica bíblica moderna [18], dice en su *Carta a Flora*:

> Has de saber que esta Ley contenida en el Pentateuco de Moisés no fue promulgada toda ella por un autor único, es decir, por Dios, sino que ella contiene también preceptos de origen humano. Las palabras del Salvador nos enseñan que la Ley se divide en tres partes. La primera debe atribuirse a Dios mismo y a su actividad legisladora; la segunda a Moisés, no en cuanto inspirado por Dios mismo, sino en cuanto que, impulsado por consideraciones personales, agregó algunos mandamientos; la tercera, a los Ancianos del pueblo... La parte de la Ley que emana de Dios mismo se subdivide a su vez en tres partes Una parte fue cumplida por el mismo Salvador (el decálogo)... Otra parte fue totalmente abolida (la ley del talión)... Finalmente una parte de la Ley fue traspuesta y cambiada del sentido literal al espiritual (las ceremonias)... Queda por decir quién es este Dios autor de la Ley... Si la Ley no procede del mismo Dios perfecto, como dijimos, y ciertamente tampoco del diablo... este legislador debe ser un tercero... Es el Demiurgo y Creador de todo este mundo... el Intermediario...[19].

De esta obra disociadora de los gnósticos, Ireneo dará testimonio en repetidas oportunidades:

> Es como si de una bella imagen del rey, fabricada con piedras preciosas, se dislocase la figura humana representada, trastocando las piedras, y luego se las dispusiese

[16] A. Benoit, *Saint Irénée, Introduction à l'etude de sa théologie.* París, 1960, pág. 204 ss. (traducimos nosotros).

[17] *De præscr.* 38, 96 cf. Refoulé, *S. C.* nº 46 pág. 14–16.

[18] A. Harnack, entre otros. Cf. G. Quispel, *S. C.* nº 24 (*Ptolomée. Lettre à Flora*) Paris, 1949, pág. 7.

[19] *Ptolomeo a Flora,* 4, 1–2; 6, 1–4; 7, 2–4 (en la edición de *Sources chrétiennes,* pág. 51 s.). Como se sabe, el texto se halla en Epifanio, *Panarion* 33, 3–8. Como podemos apreciar, Ptolomeo se halla a distancias siderales de una auténtica crítica bíblica: redondamente niega la inspiración divina de muchos pasajes bíblicos; para colmo, los pasajes divinamente inspirados no proceden del "Dios perfecto" sino del "Intermediario".

de manera que formasen el retrato de un perro o de una zorra... (Adv. Haer. I, 8, 1; P. G., 7, 521 s.) (Ante una compilación de versos de Homero) el conocedor de Homero reconocerá los versos, pero no su argumento... Así también el que posee *la regla inflexible de la verdad,* recibida en el bautismo, reconocerá los nombres, dicciones y parábolas de las escrituras, pero no el argumento blasfemo de los herejes; reconocerá las piedras, pero no confundirá la imagen del rey con la de una zorra... (ib. I, 9, 4; P. G. 7, 544 ss.).

Frente a esta disociación la ortodoxia opone una teología de la unidad: un solo Dios, un solo Cristo, una sola salvación [20]. Es en este contexto que se inscribe la regla de fe (o de la verdad). Esta no es otra cosa que *una teología de la unidad* [21], la cual es el contenido principal de la tradición [22]. *Bajo este aspecto no cabe oponer dogma y teología, tradición y gnosis* [23]. *La fe se apoya en la Tradición,* esto es, *en la teología de la unidad* [24]. Por supuesto que esta teología no la

[20] Cf. A. Benoit, o. c., pág. 204 y notas 1–10 que reproducen todos los textos de Ireneo que se refieren a la unidad. "Cette affirmation de l'unité s'applique surtout à Dieu: Il n'y a qu'un seul Dieu [1]. Elle se rencontre fréquemment à propos du Christ; il n'y a qu'un seul Christ [2]. L'expression *unus spiritus* ou ses equivalents, sont par contre, relativement rares [3]. Puis le thème se ramifie: il n'y a qu'une seule foi [4], il n'y a qu'un seul salut [5], il n'y a qu'une seule tradition [6], il n'y a qu'une seule prédication de l'Eglise [7], il n'y a qu'un Evangile [8], il n'y a qu'un seul genre humain [9], un seul Corps du Christ" [10].

Toda esta temática de la unidad es magistralmente analizada por el autor en las págs. 203–209, prosiguiendo luego con el tema de la economía salvadora (*oikonomía*) y de la recapitulación universal en Cristo (*anakefalaiósis*) que sintetizan el tema anterior de la unidad.

[21] A. Benoit, o. c., pág. 208. Para Tertuliano basta con ver los textos anteriormente citados.

[22] (La *regula fidei*) ...n'est pas toute la tradition. Elle en est la partie principale, mais d'autres choses sont égalment "transmises": des élements de discipline ou des règles de comportement, des coutumes, surtout cultuelles ou liturgiques, des exemples ou façons de faire... Ce sont là des domaines dans lesquels il peut y avoir des différences entre les apôtres, et donc entre les Eglises, sans que soit affecté ce que S. Cyprien appelle le "jus communionis"... (Congar, o. c., pág. 45).

[23] Tradition et gnose se correspondent comme le moyen et le résultat..." (Congar, o. c., pág. 48). Para Ireneo la teología no es algo distinto de la Tradición. toda su teología está construida sobre el esquema de la regla de verdad (Cf. *supra,* n. 20); lo mismo se diga de Tertuliano ("adversus regulam nihil scire, omnia scire est" *De præscr.* 14, 5; C. C. L., I, 198). Para Clemente Alejandrino el contenido de la tradición y el contenido de la teología (*gnosis*) son una misma cosa: la exégesis inspirada en la unidad y armonía de ambos testamentos (*Strom.* VI, 15, 124–125).

[24] "La théologie n'est finalement que la somme des traditions variées de l'Eglise à condition que celles-ci remontent aux apôtres ou aux disciples des apôtres *et qu'elles soient en accord avec les deux articles fondamentaux de la foi: un seul Dieu, un seul Christ...*" A. Benoit o. c., pág. 218 (subrayamos nosotros). Compartimos plenamente lo que el autor (protestante) afirma aquí de Ireneo, pero aclarando que las "tradiciones variadas de la Iglesia" se unifican *también* por su referencia a la *actual* Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica. Cf. Ireneo, *Adv. Hær.*, I, 10, 2 (P. G. 7, 551 s.): "Habiendo recibido esta predicación (la regula fidei) la Iglesia, aunque dispersa por todo el mundo guarda celosamente esta fe como si habitase una sola casa; y cree estas cosas como si tuviese una sola alma y un solo corazón; y consonantemente las predica, enseña y entrega como si tuviese una sola boca. Porque, aunque en el mundo las lenguas no sean semejantes, con todo el poder de la tradición es unificante'. Cf., *Adv. Hær.* III, 12, 7 *ad finem* (P. G., 7, 901; ed. Sagnard, pág. 229) y V, 20 1 (P. G. 7, 1177) donde se contrapone la unidad actual de la Iglesia a la multiplicidad de las sectas heréticas.

inventan los Padres antenicenos. Ella se encuentra en las mismas fórmulas simbólicas conservadas en las Iglesias apostólicas a través de la catequesis [25]. Ella alcanzó hasta los mismos pueblos bárbaros e iletrados, sirviéndoles de oportuna salvaguardia contra la herejía [26]. Ella se fundamenta en la misma predicación apostólica consignada en las Escrituras [27]. Ella permite conservar intacto el canon de las Sagradas Escrituras. Ella nos entrega el verdadero sentido de las Escrituras:

> ...todo se vuelve inteligible para aquellos que conservan la interpretación que (el Señor) ha dado de las Escrituras, aceptándola de acuerdo a la *regla eclesiástica*: ahora bien, la regla eclesiástica es *la unificación y sinfonía* de la Ley y los Profetas con el Testamento transmitido en la Venida del Señor [28].

Bajo este aspecto podemos decir con Congar que "el contenido doctrinal de la tradición... es el sentido de las santas Escrituras [29].

Para finalizar, retornemos al problema que nos planteaba el pensamiento definitivo de Tertuliano. Dijimos que la raíz de su desviación se situaba en su concepción de la *regula fidei*. Tertuliano la restringe, eiminando de su ámbito la doctrina eclesiológica. Al disociar jerarquía y carisma en *dos Iglesias,* Tertuliano rehusa llevar hasta sus

[25] Cf. A. Benoit, o. c., pág. 208–215. La *regula fidei* "no designa directamente las fórmulas de la profesión de fe bautismal, ni los libros de la Sagrada Escritura, ni la enseñanza eclesiástica tradicional en cuanto intérprete del símbolo, sino la verdad misma" (Cf. B. Hagglund, citado por A. Benoit, pág. 208–209 n. 9). Con todo podemos preguntarnos en qué medida se relaciona con las fórmulas simbólicas que subrayan una teología de la unidad.

[26] *Adv. Hær.* III, 4, 2 (P. G., 7, 855–856; ed Sagnard pág. 116 s.).

[27] Ver especialmente las confesiones de fe nacidas en un contexto de polémica antiherética, en P. Benoit *Les origines du symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament. Lum. et Vie* nº 2 (1952) pág. 3, 55. La fórmula más antigua en este aspecto es la de I Cor. 8, 6 ("...*un solo Dios,* el Padre de quien todo procede y a quien nosotros retornamos; y *un solo Señor,* Jesucristo, por medio de quien todo existe y nosotros también"). La fórmula contiene todo un programa de teología; podría encabezar y estructurar perfectamente la Suma Teológica de S. Tomás. Para un análisis detallado de la misma, cf. J. Dupont *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul* Louvain-Paris, 1949, pág. 329–347.

[28] Clemente Alejandrino, *Strom.* VI, 15, 124–125.

[29] O. C., pág. 48. Justino podía afirmar que el contenido de la *Parádosis* eran "las profecías (del A. T.)" (I Apol. 49, 5). Y H. Holstein resume así su estudio sobre Ireneo: "L'objet de la tradition ecclésiale était de reprendre et de transmettre la prédication par laquelle, à partir de l'Ancien Testament, les Apôtres ont annoncé que le Christ était le terme du plan et l'accomplissement de toutes les propheties, au point que, pour l'evêque de Lyon, la *parádosis* s'identifie au *kérygma tôn apostólon*" (*La Tradition des apôtres chez S. Irénée RechSR* 36 (1949) pág. 229–270). La tradición eclesial es llamada "apostólica" *no solamente por su origen sino por la manera como imita* al kerygma apostólico: anunciar a Cristo a partir del Antiguo Testamento (ib.).

últimas consecuencias la teología de la unidad. *Al apartarse de esta teología de la unidad, deja de guiarse por la regula fidei.* Podemos preguntarnos en qué medida esta teología *aplicada a la Iglesia* se hallaba explicitada en el pensamiento cristiano de la época de Tertuliano [30]. En cualquier caso la desviación de Tertuliano marca un jalón importante en esa explicitación. Aun en cuanto a esto debemos quedarle agradecidos.

4. *El contenido de la tradición en el Nuevo Testamento*

Nuestro análisis sobre la teología del objeto de la tradición quedaría incompleto si nos detuviéramos en las fórmulas explicitadas por los Padres antenicenos. Y esto no lo salvaríamos siquiera internándonos en el Nuevo Testamento, pero limitándonos a la teología de las cartas pastorales o a la misma teología de Lucas. En estos escritos encontramos las fórmulas que recogió la teología ulterior. Estas fórmulas representan un pensamiento ya madurado; las de Lucas particularmente representan una síntesis que equilibra notablemente la teología anterior, como diremos más adelante. Pero su valor sólo podrá apreciarse plenamente si conocemos la historia de ese pensamiento.

Felizmente disponemos para ello de numerosos estudios [31]. En este sentido nos será particularmente valiosa la síntesis que nos ha dejado un profundo conocedor de esta historia: Mons. L. Cerfaux [32].

Al respecto, el vocabulario paulino de la tradición encierra una sutileza tal en los matices, que su mero análisis nos permitirá introducirnos en un problema en torno a cuya solución trabajan los autores del Nuevo Testamento.

Ante todo, para Pablo, el primer eslabón de la cadena de la tradición (*parádosis*) está siempre constituido por hombres que juegan el papel de maestros. Dios, el Cristo glorioso están en el origen de la revelación (*apokálypsis*). Al asignar a la tradición un punto de partida hu-

30 En lo que respecta a Irenco son significativas las conclusiones de A. Benoit: "...Certes, on ne trouve pas chez lui l'expression *una ecclesia* et rarement l'expression *unitas ecclesiæ*. Mais ce théme de l'unité de l'Eglise n'en est pas moins présent... Si Irénée ne le dit pas, son œuvre suggère la formule *una et cadem ecclesia*". Oc. c., pág. 215–216.

31 Ver Congar, o. c., pág. 13–33 y bibliografía citada en notas, pág. 34–39.

32 L. Cerfaux, *La tradition selon saint Paul. VieSp. Suppl.*, VI, 1953, pág.176–188; id *Les deux Points de départ de la tradition chrétienne,* en *Recueil Lucien Cerfaux*, Louvain, 1954, t. II, pág. 265–282.

mano Pablo se atiene al esquema corriente de la tradición [33]. Si lo humano adquiere a veces un carácter peyorativo (como en Col. 2, 8.22), ello acontece solamente en aquella tradición que no transmite la revelación divina; cosa que no sucede precisamente en la tradición cristiana.

Pablo reconoce en el cristianismo dos tipos de tradiciones que se diferencian tanto por el *contenido* (el mensaje, reglas de conducta) como por su diverso *origen humano* (los apóstoles, Jesús en su etapa terrestre).

a) La tradición del mensaje (kerygma, euangélion) [34].

A ella se refiere Pablo en I Tes. 2, 13 s.; I Cor. 15, 1–11; Gal. 1, 11–12; Col. 2, 6–8). Su objeto es proclamar el Poder salvador de Dios que se despliega a través de los gestos redentores de Cristo que culminan en Pascua (muerte, resurrección, efusión del Espíritu Santo). En los gestos de Cristo se anticipa el Reino celeste y a la vez llega a su cumplimiento toda la Historia Santa, no sólo la que parte de Abraham sino también la que parte de la Creación del mundo [35]. El origen y la evolución de las fórmulas en las que se contiene este mensaje, puede discernirse a través de los discursos apostólicos consignados por Lucas en el libro de los Hechos.

Acerca de esta tradición dirá Pablo que no la recibió de *hombres* sino de una *revelación* (Gal., 1, 12). Ahora bien, es claro que aquí Pablo no se refiere a las fórmulas de esta tradición, porque éstas tienen su origen en los apóstoles de Jerusalén que precedieron a Pablo. Pero la misión de promulgar esta tradición la tienen todos y solamente aque-

33 El judaísmo concebía la tradición como un conjunto de reglas de conducta que remontaban a Moisés a través de una sucesión de maestros (*rabbi*) y discípulos (*talmid*) (*Pirké Abôth* 1, 1 s.). Al comienzo, estas tradiciones no pretenden ser otra cosa que una interpretación (*midrash*) de la Ley, con el fin de adaptarla a las nuevas circunstancias (cf. R. Bloch, art. *Midrash* DBS V, 1263 s.). Luego, en la concepción farisea, estas tradiciones llegan a cobrar consistencia autónoma, a la par de la Ley Mosaica (cf. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien*... t. I, pág. 263–272). Cuando Jesús califica a la "tradición de los antiguos (*presbytéron*)" de "preceptos inventados por *hombres*" (Mt. 15, 2 s.) la expresión adquiere un sentido peyorativo en razón de que esa tradición no se rige por el "mandamiento divino" (v. 3) por la "palabra de Dios" (v. 6).

34 Cf. G. Friedrich, art. *keryx*... en *Th. W. N. T.*, t. 3, pág. 688 s.; id. art. *euangelízomai*... en *Th. W. N. T.*, t. 2, pág. 705 s. Ambos vocabularios se recubren, diferenciándose en matices que no es necesario recordar aquí.

35 Cf. L. Cerfaux, *Le message chrétien daprès saint Paul*, en *Euntes Docete*, 12, 1959, pág. 255 s. (cf. *Recueil*... t. 3, pág. 313–32). Contra una interpretación unilateral el autor insiste en que el *kerygma* no se reduce a la predicación de la cruz sino que por el contrario gira principalmente en torno al misterio de la resurrección y parusía de Cristo. Además, al dirigirse aún al pagano, el mensaje tiene en cuenta no sólo la historia del pecado del hombre, en la que se inscribe la gracia redentora de Cristo, sino también el orden en el que el hombre es creado por Dios a su imagen.

llos que han recibido la investidura de apóstoles por medio de una *revelación* del Cristo glorioso (I Cor. 9, 1)[36]. Y en este sentido Pablo, aunque en último lugar recibe la misión de proclamar el Evangelio por una *visión* de Cristo resucitado y no por intermediario de hombres (I Cor. 15, 8). Por consiguiente *en el origen de esta tradición-mensaje están todos y solamente los apóstoles.* Ni Dios que revela, ni el Cristo glorioso —objeto o instrumento de esa revelación— juegan aquí el papel de maestros que formulan una tradición. El apóstol no es un mero repetidor que haya recibido el Evangelio por mera tradición oral (*parélabon*) o por la enseñanza profundizada de un maestro (*edidájthe*) (Gal. 1, 12). Del apóstol parte la tradición del Evangelio.

b) La tradición de reglas de conducta.

A ella se refiere Pablo en I Cor. 8, 1.12.25; 11, 2.23 s.; 14, 33 s. Su contenido pertenece al orden *disciplinar* (divorcio, matrimonio y virginidad) y *cultual* (velo de las mujeres, silencio de las mujeres en la asamblea; celebración de la eucaristía). Manifiestan la actividad de Pablo como catequista y maestro (*didáskalos*). Bajo este aspecto se asemejan a las tradiciones del judaísmo[36a].

El origen de estas tradiciones es múltiple: algunas emanan directamente de Pablo (el *privilegium paulinum* de I Cor. 7, 12; el consejo de virginidad de I Cor. 7, 25 s.), otras remontan a las comunidades palestinenses (el velo de las mujeres I Cor. 11, 2, 16; el silencio de las mujeres en las asambleas litúrgicas I Cor. 14, 33 s.)[37], otras finalmente remontan al Señor en su vida terrestre (indisolubilidad del matrimonio cristiano I Cor. 7, 10 s.; celebración de la eucaristía I Cor. 11, 23 s.). En este caso, *Cristo en su condición terrestre y "humana" es el primer eslabón de la cadena,* y Pablo debe limitarse a recibir sus fórmulas por intermedio de otros. Reconocerlo explícitamente sería dar un arma formidable a los adversarios del Apóstol. Por ello, en I Cor. 11, 23 un giro hábil le permitirá decir que la tradición de la celebración de la

36 Cf. A. M. Denis, *Investiture de la fonction apostolique par "apocalypse". Etude thématique de Gal.* 1, 16. *Rev. Bibl.*, 1957, pág. 335 s., 492 s.

36a Cf. H. Rengstorf, art. *didaskalos* en *Th. W. N. T.*, t. 2, pág. 138 s.; J. Dupont, *Gnosis...* pág. 214. En el uso cristiano, el grupo de términos que giran en torno a *didajé, didaskalía* designa una enseñanza que se fundamenta en la Escritura, es decir, en el Antiguo Testamento. Pero esta interpretación toma dos direcciones. A veces sirve para apoyar al *kerygma.* Pero lo más frecuentemente sirve para apoyar una enseñanza *moral,* reglas de conducta. Bajo este aspecto, prolonga la enseñanza rabínica.

37 Es probable que todavía en I Cor. el término "Iglesias de Dios" o "Iglesias de los Santos" designe, como en I Tes. 2, 4, a la primeras comunidades cristianas de Palestina. Cf., L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* Paris, 1948, pág. 82.

eucaristía la recibió del Señor, sin verse obligado a mencionar los intermediarios de esa tradición [38].

Al revelarnos el vocabulario paulino dos tipos de tradiciones (mensaje y reglas) y al adjudicarles sólo dos puntos de partida, es decir, los apóstoles (para el mensaje y para ciertas reglas) y el Señor en su vida terrestre (para ciertas reglas), nos deja entrever un problema al que fue muy sensible el cristianismo primitivo. La antinomia se percibirá mejor si para ello partimos de dos soluciones extremas y heterodoxas, conocidas a través de escritos tardíos.

Por un lado, las comunidades *judeocristianas, separadas* de las helenistas después de la destrucción de Jerusalén, desarrollaron una teología limitada a la catequesis (*didajé*) de Cristo en su vida terrestre. Por tanto, una doctrina cuyo acento se hallaba en las reglas morales del Sermón de la Montaña. En esta teología la obra de Jesús se limita a las funciones de Maestro (*didáskalos*) y de Profeta consagrado a dar una nueva interpretación de la Ley Mosaica. Queda eclipsada la obra redentora de Cristo (muerte, resurrección, efusión de los carismas del Espíritu). Los auténticos continuadores de Jesús son los discípulos (*mathetái*) que convivieron con él. Pablo el *carismático* no puede hacer otra cosa que aprender en la escuela de Pedro, el *discípulo* [39].

Por otro lado, los *gnósticos* no admitían otro control que los carismas del Espíritu (sobre todo el de *gnosis*). Ni las enseñanzas de Cristo en la tierra, ni el Evangelio de los apóstoles pueden constituir una norma puesto que ambos se hallan plagados de errores judaizantes, ambos se refieren al Antiguo Testamento, el cual debe ser desechado. De esta poda no se salva ni Pablo ni el evangelio de Lucas. Pero para hacer aceptable su teoría, plagian a su manera el principio de tradición. Sus doctrinas *también* (*kaí*) han sido transmitidas por sucesión. Pero esta transmisión es *secreta,* confiada solamente a *algunos* maestros (*didáskaloi*) por *algunos* apóstoles que las recibieron de Cristo resucitado [40].

Los autores canónicos responden a ello con soluciones que se distinguen precisamente por presentarnos una *teología equilibrada* que evita caer en uno de los dos extremos indicados. Con Cerfaux podemos

38 Aquí no es suficiente decir que el Señor *glorioso* acompaña y garantiza la tradición de la Cena. El aoristo "parélabon" se refiere a un momento preciso e histórico. Al no tratarse de una aparición por la que el Cristo glorioso hubiese enseñado a Pablo las fórmulas de la Cena, no cabe otra alternativa que situar el comienzo de esta tradición en un momento de la vida terrestre de Cristo. La preposición *apó* permite a Pablo establecer una relación con el Cristo terrestre, sin afirmar que ésta sea inmediata (*pará*). Es bien discutible afirmar que para Pablo Jesús no es Señor (*Kyrios*) sino después de su resurrección: cf. I, Cor. 7, 10. Desde el punto de vista *exegético* no nos parece convincente el intento de conciliación que ensaya Congar con la interpretación de Cullmann (cf. CONGAR, o. c., pág. 23 y pág. 37, n. 27).

39 CERFAUX, *Les Deux Points...*, *Recueil,* t. 2, pág. 275–276.

40 ID., *o. c.,* pág. 276; cf. PTOLOMÉE, *Lettre à Flora,* 7, 9 (Quispel, pág. 58) y TERTULIANO, *De Præscr.,* 22, 2 s. y 25, 1 s.

distinguir: la síntesis *paulina,* la síntesis *evangélica* representada por Mateo y Juan, y la síntesis *apostólica* representada por Lucas. Esta última será retenida preferentemente por la tradición ulterior.

a) La síntesis paulina, sin caer en excesos, da un puesto de jerarquía a la *tradición del kerygma que parte de los apóstoles* que *vieron* al Resucitado. El Evangelio, el kerygma pascual es el núcleo fundamental de la fe; no se reduce a ser un mero argumento apologético *extrínseco* sino que es el objeto mismo, el contenido y el criterio de la fe y predicación apostólicas (I Cor. 15, 14). Bajo este aspecto no cabe hablar de distintos Evangelios; todos los apóstoles predican el mismo Evangelio; no cabe aceptar otro, así venga de una revelación angélica (Gal. 1, 6–9). En este sentido, las tradiciones más diversas deben confrontarse a la luz de este único Evangelio (Gal. 2, 2 s.).

Como apóstol, Pablo se sabe enviado para proclamar el kerygma y desarrollarlo con su teología. Pero tampoco desdeña la función de catequista y maestro (*didáskalos*). Hemos visto que en sus epístolas se refiere a reglas de conducta que no parten solamente de él sino también de los discípulos de Jerusalén y del mismo Cristo terrestre. En las cartas Pastorales no vacilará en asumir expresamente el título de *didáskalos* (I Tm. 2, 7; 2 Tm. 1, 11) y en consagrarse casi exclusivamente a esa función [41].

Bajo este aspecto la tradición consistirá no tanto en una síntesis doctrinal a desarrollar (*kerygma*), cuanto en un conjunto de gestos normativos a imitar y mantener en las comunidades ya fundadas. Bajo esta concepción deben alinearse no solamente los textos paulinos que presentan la tradición como una imitación de Cristo a través de la imitación del apóstol [42], sino también los textos de las cartas pastorales que conciben las *sanas enseñanzas* recibidas del apóstol, como un *modelo* (*hypotyposin*) a imitar, o como un *depósito* (*parathéken*) a conservar con fidelidad (2 Tm. 1, 13–14).

b) La síntesis "evangélica" (Mt. Jo) representa un ensayo de solución que privilegia *la enseñanza del Cristo terrestre,* restando importancia al mensaje que nace de los apóstoles después de Pascua.

Para *Mateo* el kerygma que parte del Resucitado no tiene otro contenido que la catequesis del Cristo terrestre: *...haced discípulos* (*mathetéusate*) *...enseñándoles* (*didáskontes*) *a observar los "preceptos" que os dí...* (Mt. 28, 16–20). Para *Juan,* Jesús en su vida terrestre se adelanta al kerygma pascual, al proclamarlo sea enigmáticamente, sea con predicciones claras (Jo. 4, 25). Cuando viene el Espíritu Santo, éste no hace sino *recordar lo que Jesús dijo* (Jo. 14, 26; 16, 13). Asistidos por el Espíritu Santo los apóstoles comprenderán el sentido de los mismos

41 Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* Paris 1951, pág. 139–146.

42 D. M. Stanley, *"Become imitators of me": The Pauline Conception of Apostolic Tradition, Bibl.* 40, 1959, pág. 859–877.

gestos que realizó Cristo en su vida terrestre. Estos se convertirán en *signos* reveladores del Cristo glorioso [42a]. Así nacerá una teología construida no sólo en torno a los sucesos que culminan en Pascua, sino en torno a los mismos gestos de la vida terrestre de Jesús. Jesús revela su gloria no solamente desde Pascua, sino desde su misma Encarnación.

Pero al dar importancia a los dichos y hechos de la vida terrestre de Jesús, esta síntesis teológica se halla a distancias siderales del judeocristianismo heterodoxo. Esto es claro aun en *Mateo.* Aun manteniendo una continuidad con la Ley Mosaica (Mt. 5, 17 s.), el punto de referencia de la enseñanza se halla en la autoridad soberana de Cristo el único Maestro [43]. Más, Mateo se complacerá en relativizar la Ley Mosaica, insistiendo en su carácter imperfecto y circunstancial [44]. Y la orden de enseñar impartida a los apóstoles partirá del Resucitado, quien le confiere eficacia por su asistencia permanente (Mt. 28, 16–20).

c) La síntesis "apostólica" de Lucas nos ofrece fórmulas que tienen en cuenta las síntesis precedentes y que a la vez respetan la complejidad de la historia.

De acuerdo con Pablo, conviene en poner como principal punto de referencia de la tradición al *mensaje predicado por los apóstoles.* Pero, sin tener en cuenta las reservas de Pablo, identifica a los apóstoles con los 12 discípulos que convivieron con Jesús en su vida pública [45] y consiguientemente amplía el contenido del mensaje apostólico, incluyendo allí el *testimonio* de lo que Jesús hizo y enseñó desde el bautismo de Juan hasta el día de la Ascensión gloriosa (Act. 1, 22; 10, 37).

Si bien Lucas da importancia a la catequesis de Cristo (en la sección del evangelio que le es propia IX 15, XVII 14), con todo, lo que le preocupa hasta el final de su evangelio es ver de qué manera Jesús da origen al kerygma apostólico. Como Juan, tiene conciencia de que Jesús es no sólo el objeto sino el iniciador del kerygma. La solución original de Lucas consiste en presentar al Cristo resucitado, en los 40 días que preceden su Ascensión gloriosa, todavía como el Cristo terrestre que continúa y precisa su enseñanza anterior (Act. 1, 3 s.) haciendo *recordar* a los apóstoles cosas que había dicho antes de su muerte (Lc. 24, 33). Siguiendo una línea análoga de preocupaciones, tenderá a reducir la originalidad de la predicación paulina, mostrando que Pedro

[42a] L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Evangile de saint Jean,* en *Récueil...* t. II, 1954, pág. 41–50; cf. pág. 46: J. P. Charlier, *La notion de signe dans le quatrième Evangile, R. S. P. T.* 43, 1959, pág. 434–448; O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Evangile joannique,* Paris, 1951.

[43] "...enseña con autoridad, no como los escribas" (Mt. 7, 29).

[44] Mt. 5, 21; 19, 13 cf. L. Cerfaux, *Simples reflexions à propos de l'éxegèse apostolique,* ETL 25, 1949, pág. 569 s. (*Recueil...* t. 2, pág. 193 s.).

[45] L. Cerfaux, *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament, Rech. S. R.,* 48, 1960, pág. 76–92. Lucas quiere dejar la impresión de que el mismo Jesús dio a los 12 el nombre de apóstoles; cf. J. Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?* (*L'Orient chrétien,* 1, 1956, pág. 267–27); 425–444.

ya se había adelantado a Pablo y a la comunidad de Antioquía al dirigir el evangelio a los paganos (Act. 10, 34 s.).

En síntesis:

— Todo arranca del kerygma apostólico... pero los apóstoles son los doce discípulos que convivieron con el Cristo terrestre y el kerygma incluye un *testimonio* de lo que aquél hizo y enseñó.

— Todo arranca de las enseñanzas del Cristo terrestre... pero esta enseñanza no concluye con su muerte sino que es precisada en los 40 días que preceden a la Ascensión.

— Todo brota de los carismas del Espíritu Santo... pero éstos fueron dados a los Apóstoles en plenitud ya en Pentecostés.

La Iglesia retendrá esta síntesis e irá más allá de Lucas. Colocará a Pablo, Apóstol de las naciones, al lado de Pedro, Jefe de los Doce. Sobre estas dos columnas la Iglesia de Roma asentará inquebrantable su tradición [46].

5. *Conclusiones y perspectivas*

En esta segunda parte de nuestro ensayo nos habíamos propuesto demostrar que en la noción de tradición juega un papel especificante y formal su contenido objetivo, es decir la *doctrina fidei et morum.* Para ello hemos adoptado diversos ángulos de visión. Hemos ido analizando sucesivamente el papel que juega la *doctrina fidei et morum* en Trento y Vaticano I; el significado de *pertinere ad fidem* en la teología tomista de la fe; el significado de *regula fidei* en Tertuliano e Ireneo; el contenido de la tradición en los autores del Nuevo Testamento. Partiendo de problemáticas y vocabularios tan distintos, hemos creído sin embargo descubrir notables convergencias en favor de nuestro punto de vista.

Ante todo demos un resumen de las principales constataciones.

La sesión IV del Concilio de Trento declara venerar las *traditiones sine scripto* a la par que las Escrituras canónicas. Pero lo hace superando el concepto indeterminado de *traditiones* por un concepto más preciso que tiene en cuenta no solamente los criterios externos de transmisión (origen divino-apostólico, conservación eclesial), sino *el criterio interno* de su pertenencia *ad fidem...ad mores.*

46 IRENEO, *Adv. Hær.* III, 3, 2 (P. G., 7, 848; Sagnard, pág. 103). Las listas más antiguas de la sucesión *romana* van siempre encabezadas por los apóstoles Pedro y *Pablo.* Pero ya Tertuliano, Hipólito Romano y luego Cipriano, presentan listas encabezadas sólo por Pedro. Según VAN DEN EYNDE (o. c., pág. 203 s.) es probable que la utilización de Mt. 16, 18 s. en orden a apoyar escriturísticamente la sucesión romana, haya influido literariamente en la omisión de Pablo (ib., pág. 235).

Para la teología tomista toda verdad propuesta en la Escritura es objeto de fe, pero no siempre directamente. Son objeto directo de fe solamente aquellos misterios que constituyen los *articuli fidei* y que en su *sustancia* se reducen a la salvación y a los medios para alcanzarla (*ea quibus homo beatus efficitur*). Todo lo demás es objeto indirecto de fe, es decir que será creído sólo en la medida en que se perciba su conexión con los *articuli*. Es decir, que *hay un aspecto del contenido de la fe que sirve de criterio* para admitir el resto. Por supuesto, esa conexión no es solamente silogística sino que incluye otras vías no discursivas: la analogía metafórica, la exégesis tipológica. Y esta conexión es percibida no sólo por vía de estudio sino también por vía autoritaria.

Para los padres antenicenos (particularmente para Tertuliano) la autenticidad de las Escrituras (en cuanto a su canonicidad e interpretación) así como de las *tradiciones* o costumbres depende de su referencia a una *doctrina* (*disciplina, fides, regula fidei*) que los apóstoles recibieron de Cristo y que confiaron a las Iglesias apostólicas. Esta doctrina, que constituye el aspecto invariable del cristianismo, es una teología de la unidad concretada en estos artículos fundamentales: un solo Dios, un solo Cristo, un solo plan salvador, una sola Iglesia, etc. Teología de la unidad concretada en estos artículos fundamentales: un solo Teología que permite rechazar la herejía, conservar intacto el canon de las Escrituras, e interpretarlas correctamente. Teología que permite mantener o superar las diversas *tradiciones* o costumbres recibidas en la Iglesia.

Las diversas soluciones al problema del punto de partida de la tradición que ensayan los autores del Nuevo Testamento, depende en gran parte de su concepción acerca del *contenido* de esta tradición. ¿Se trata de un conjunto de reglas o gestos a mantener e imitar en una vida de fidelidad (*didajé*)? ¿Se trata de una síntesis teológica, de una clave del misterio cristiano a desarrollar mediante una inteligencia iluminada por los dones del Espíritu Santo (*kerygma*)? Los autores del Nuevo Testamento rehusan encerrarse exclusivamente en una de estas alternativas. Pero también nos invitan a no conformarnos con mantenerlas yuxtapuestas, sino a sintetizarlas en forma jerárquica. Y aquí la orientación tiende a dar un lugar de privilegio al *kerygma* desarrollado por los apóstoles. El contenido principal de la tradición cristiana, el que sirve de regla y criterio, es una síntesis teológica que nos permite ver en los gestos del Cristo terrestre y del Cristo pneumático que obra en la Iglesia, una anticipación del Reino celeste y a la vez una plenificación y cumplimiento de toda la Historia Santa, no sólo la que se lleva a cabo en Israel sino también la que toma su punto de partida en la Creación; Dios que cumple su plan salvador en Cristo Jesús. Es aquí que se juega fundamentalmente la fe cristiana, la conversión cristiana. Esta puede ser preparada o luego mantenida por una catequesis que nos inicie o nos mantenga en un estilo de vida cristiano-eclesial, me-

diante la asunción de ciertas actitudes prácticas. Pero ese estilo de vida debe ser evangélico; esa catequesis debe ser controlada por el *kerygma*. Es en el Evangelio, en el kerygma que se resuelve toda doctrina y toda práctica en el cristianismo. La auténtica tradición cristiana es *apostólica* no meramente por su origen sino por su contenido, por adoptar el punto de vista apostólico, en una palabra, la teología de los apóstoles [47].

Es a partir de estos datos que nos permitimos las siguientes reflexiones y sugerencias, que giran en torno a la noción de tradición.

a) La determinación del concepto de tradición: su género y especie.

Bajo un cierto aspecto, no sólo la *traditio passiva* (*doctrina vel institutum traditum*) sino también la *traditio activa* (*modus transmissionis sive scripto sive non*) de Franzelin constituyen el aspecto material e indeterminado de la noción de tradición. Decir que la tradición comporta una doctrina o una institución transmitida o no por escritos, por una persona o una comunidad... todo eso, desde el punto de vista de una determinación teológica del concepto de tradición, significa moverse todavía en el terreno de lo genérico o indeterminado.

Indudablemente que, como todo lo genérico, eso constituye precisamente el punto de partida que nos proporciona las analogías básicas indispensables para definir la realidad en cuestión. Ignorar o confundir el género, es exponerse a ignorar o confundir la realidad a definir. Así por ejemplo, es útil recordar que el cristianismo no parte meramente de una idea clara y distinta; de una hipótesis verificada con los métodos de la ciencia experimental; de una posición (*Setzung*) autónoma del Sujeto trascendental, sea en forma de Idea, sea en forma de Acto libre. El racionalismo, bajo su forma cartesiana, positivista, idea-

47 "...autour de *la* tradition essentielle, qui est proprement le message des apôtres... et pour en signifier la traduction concrète dans la vie des communautés chrétiennes, s'instaurent, dès l'âge apostolique, et par décision des apôtres, *des* traditions d'ordre pratique, liturgique, cérémoniel et disciplinaire: elles constituent comme les gestes d'exécution de cette tradition essentielle et unique, qui est la présence dans l'Eglise du kérygme apostolique..." (H. Holstein, *La Tradition dans l'Eglise*, pág. 181). Más abajo, pág. 183, este autor da la impresión de reservar el título de "apostólica" a la tradición del kerygma, llamando a las demás tradiciones "eclesiásticas". Así por ejemplo podría llamarse "eclesiástica" a una tradición que remonta a los apóstoles pero que, al no ser esencial al kerygma, puede caducar. En cambio, la tradición propiamente "apostólica" (la del kerygma) sería inmutable. Esta terminología, bien entendida, puede ser aceptada. Per de hecho se presta a confusión. La tradición del kerygma es apostólica por su origen y eclesiástica por su conservación. Al revés hay tradiciones apostólicas que han caducado. Y hasta podríamos añadir que hay ciertas tradiciones "eclesiásticas" que, por explicitar el kerygma deben mantenerse, y no pueden caducar.

lista o existencialista, nos quedará agradecido por esta aclaración. También nos agradecerá que le recordemos que hay cierto género de convicciones que encuentran su punto de partida en la realidad humana total, no sólo refleja sino vivida; y vivida no sólo en el plano espiritual sino en el plano del sentimiento, la memoria y la imaginación; vivida no sólo en forma individual sino en forma comunitaria; trasmitida y guardada no sólo en fórmulas explícitas, sino también por la *obediencia práctica del amor*; captada en la imitación fiel y personal de un *modelo* o de un *Jefe* [48]. Quedará atento a los datos aportados por la fenomenología y la filosofía de la religión [49].

Con todo esto habremos evitado una serie de confusiones nacidas de la mentalidad racionalista con la que nos corresponde convivir; habremos apuntado hacia la realidad en la que se mueve el concepto de tradición. Pero con ello habremos sólo designado algo genérico, no peculiar del cristianismo; algo que rige a toda sociedad auténticamente humana y religiosa; algo que se da en el cristianismo, pero que como tal permanece indeterminado y ambiguo mientras no se le añadan nuevas determinaciones. Si queremos designar lo específicamente cristiano de la tradición, es menester insistir en las precisiones que hemos ido recogiendo a lo largo de nuestro análisis.

Estas precisiones se insertan en la doble línea que presenta el concepto genérico de tradición, es decir que delimitan tanto el contenido como el modo de transmisión. Así, por ejemplo, al precisar que la tradición es *apostólica,* estamos delimitando no sólo el *origen* sino el contenido de esa transmisión. Con ello indicamos no sólo *cuando* comenzó y *quién* le dio origen, sino también el *contenido* preciso de esa tradición. "Esta tradición no es solamente, como en toda religión, un conjunto de usos cultuales y de fórmulas venerables que nos transmite el legado de generaciones anteriores. Ella es sobre todo, el mensaje de los fundadores cuidadosa y atentamente conservado por una Iglesia que se sabe y se quiere *apostólica*..." [50].

Esto nos lleva a un segundo género de reflexiones.

b) ¿El contenido o la persona?

En un estudio cuyo tema desborda los límites del nuestro, el autor luterano P. E. Persson, partiendo de ciertas expresiones del P. Haensli

[48] Bajo este aspecto son útiles tanto las sugerencias de M. Blondel como las de M. Scheler en su obra *Vorbilder und Führer,* traducida al francés con el título *Le saint, le génie, le héros* (Fribourg, 1944).

[49] HOLSTEIN, o. c., pág. 147–167. G. *Supra,* pág. nota.

[50] HOLSTEIN, o. c., pág. 169.

S. J. cree caracterizar la concepción católica con esta fórmula: en el catolicismo el *que* depende del *quien* y no a la inversa [51].

Lo decisivo en último término no es lo que se dice o se hace, sino aquel que habla u obra en las funciones de la Iglesia [52].

Para la enseñanza de la fe o la predicación lo que más importa no es el contenido sino la cualidad de doctor o predicador mandatado. En la celebración de la Eucaristía el factor decisivo no son las palabras consagratorias sino el consagrante.

A esto responde acertadamente L. M. Dewailly:

Trátese de la predicación de la fe o de toda acción sacramental, el obrar sigue al ser, el ejercicio supone y exige la especificación, no sólo a título de impulso inicial sino aun de sostén constante. *El "qué" depende del "quién" en el orden de la ejecución,* porque *toda la acción ministerial del "quién", en el orden de la intención y aun en su mismo ser está definida por el "qué"*...[53].

Y precisando más su pensamiento:

¿Cómo definir la palabra sino por su sentido, su contenido? ¿y cómo definir el sacramento y el ministerio del que lo confiere, sino por la *res,* efecto que ha querido Cristo al instituir su expresión y su signo (palabras y cosas empleadas), y que se ha de perpetuar en la Iglesia? ...Se puede hablar de una prioridad del agente instrumental en el orden de la ejecución, para realizar el *sacramentum,* para 'aplicar" los elementos instituidos por el "auctor" en vista a significar y producir una cierta gracia. En y por el *sacramentum,* la *virtud* de Dios produce la *res.* Asimismo al ministro toca predicar la palabra, anunciar la fe y Dios hablará por su boca. Es menester por tanto poder asegurarse de que el ministro está pronto y apto para su ministerio; el ministerio auténtico desde este punto de vista se vuelve un criterio de autenticidad de la vida de la Iglesia. Pero en el orden de la intención, lo que especifica y define al ministro y a su poder... brevemente, lo que lo coloca en su posición de instrumento, es precisamente el contenido de la palabra anunciada o del gesto llevado a cabo según el pensamiento del Maestro [54].

Si no nos hemos sustraído a la tentación de reproducir esta larga cita, ello es debido a la importancia y actualidad que ofrece el tema, no sólo en orden a un diálogo ecuménico, sino por sí mismo, por su inmensa repercusión teológica.

51 PER ERIK PERSSON, *Kyrkans ambet som Kristus-representation. Ein kritisk analys av nyare ambetsteologi* (Studia Theologica Lundensia, 20) Lund, 1961. Esta obra ha tenido eco en un artículo del P. L. M. DEWAILLY, *La personne du ministre ou l'objet du ministère?,* en *R. S. P. T.,* 46, 1962, pág. 650–657 (y ya antes, el mismo autor, en las págs. 559–561). Persson evoca esta fórmula a propósito de la concepción del magisterio (pág. 47), de la eucaristía (pág. 85), de la predicación (pág. 103), y en un sentido general (pág. 243, 270). Las expresiones del P. HAFNSLI que originan este debate se encuentran en *Fragen der Thelogie heute,* 1958, pág. 476 (trad. cast. *Panorama de la Teología actual,* pág. 587).

52 PERSSON, o. c., pág. 243.

53 Art. cit., pág. 656 (traducimos nosotros; los subrayados son del autor).

54 Art. cit., pág. 652–653.

Por nuestra parte, limitándonos al tema de la noción de tradición, y a las conclusiones que hemos podido extraer de su estudio, creemos poder aportar algunos elementos de reflexión que permitan proseguir un fructuoso debate.

Hemos visto que las diversas soluciones que los autores del Nuevo Testamento dan al problema del *origen* de la tradición no pueden separarse de su concepción acerca del *objeto o contenido* de la misma. En cierto sentido, todo el *depositum fidei* se halla ya constituido en lo que Jesús dice o hace en su vida terrestre: toda la catequesis cristiana se halla en el Sermón de la Montaña; el *kerygma* mismo se halla proclamado tanto en los *signos* mesiánicos de los que nos habla Juan (20, 30–31), como en ciertas palabras de Cristo que *recuerdan* sus *testigos* por obra del Espíritu Santo. Pero en otro sentido cabe decir que el *depositum fidei* es constituido por los apóstoles, entendiendo por ello el *kerygma* que ellos promulgan ya desde el día de Pentecostés, o bien la *"sana" didaskalía* que ellos imparten a sus Iglesias hasta el fin de sus vidas.

Un procedimiento análogo debemos adoptar para resolver el problema del término de la revelación que constituye el *depositum fidei* o el *objectum fidei catholicæ*. Todo depende de la idea que nos hagamos de esa revelación. Para emplear las categorías tomistas [55], digamos que si la reducimos a un carisma profético de *acción*, la revelación culmina en la Encarnación y en los gestos salvíficos de Cristo; si en cambio incluimos allí un carisma profético de *conocimiento* debemos decir que ella se ha dado en plenitud no sólo a Cristo sino a los apóstoles y ya en el mismo día de Pentecostés; si finalmente incluimos los carismas de *expresión* todavía cabe distinguir entre la formulación fundamental del kerygma, dada en Pentecostés, y su formulación escrita (por el carisma de inspiración bíblica) que no concluye sino con la lista completa de los libros canónicos. Y todo esto, en el supuesto de referirnos a la revelación que constituye la *fides* catholica. Distinta será la solución al referirnos a revelaciones que promuevan una reforma *en las costumbres: ad corrigendos "mores" nunquam deficit, nec deficiet prophetia* [56].

[55] Cf. S. Tomás, *Summa* II, II q. 171–178 (cf. q. 171 prol.; q. 173 a. 4: "movetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum vel ad aliquid faciendum: et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque, vero ad uum tantum")). Ver los "renseignements techniques", de P. Benoit, en *La prophétie, Somme théologique*, París, 1949, págs. 269–378. Sin negar el valor de los análisis modernos en torno al concepto de revelación (concebida como "palabra", "testimonio", "encuentro", etc.) creemos que la categoría tomista de "prophetia" presenta una ductilidad y una riqueza de matices tal que la vuelven indispensable para resolver los graves problemas que plantea la noción de revelación.

[56] S. Tomás in Matt. XI, lect. I (cf. *supra*, nota 8). Es más acertado distinguir entre revelación que constituye *la fe* y revelación que reforma las *costumbres*, que distinguir entre revelación "pública" y "privada". El término de revelación "priva-

En todo caso, cualquiera sea la solución preferida, es bien claro que la revelación tiene un término, *porque tiene un contenido preciso* [57].

Con todo, no creemos que sea indiferente elegir cualquiera de las soluciones indicadas. Esto nos lleva a un tercer género de reflexiones.

c) ¿Gestos a imitar o síntesis a desarrollar?

Ante todo aclaremos los términos de la cuestión con este ejemplo. En vida terrestre de Jesús, los discípulos, como el pueblo, no acaban de comprender lo que dice, hace y es Jesús; pero a diferencia del pueblo ellos tienen una fe que consiste en abandonarlo todo y seguir a Jesús, en adherir a su persona y a su modo de vida, en tomarlo como su modelo y su jefe. Pero llega un momento en el que, gracias al Espíritu Santo, comprenden el sentido de las palabras y gestos de Jesús, saben quién es Jesús y qué viene a hacer; entienden que era necesario que el Cristo padeciese para entrar en posesión de la gloria; captan el sentido de las profecías y de la Historia Santa. La fe embrional se ha convertido en fe adulta.

Asimismo, podemos concebir el contenido de la tradición cristia-

da" es poco feliz desde el punto de vista teológico, ya que todo carisma es dado por el Espíritu para "edificación de la Iglesia" (I Cor. 14, 12), sea en la fe, sea en las costumbres. Por ejemplo, no podemos decir que las "revelaciones" del Sagrado Corazón a Santa Margarita María de Alacoque, o las "apariciones" de la Virgen María en Lourdes no tienen ninguna repercusión pública en la Iglesia. Ciertamente que el magisterio de la Iglesia no se apoya en ellas para definir una *nueva doctrina de fe*: cf. Pío XII, encíclica *Haurietis Aquas*, A.A.S., 48 (1956), p. 340. Pero puede aprobarlas en cuanto edifican *la piedad* de la Iglesia; cf. Juan XXIII, *Nuntius radiophonicus universis christi-fidelibus*, 17/feb./1959, A.A.S., 51 (1959), p. 147. No faltan teólogos que afirmen que tales aprobaciones de magisterio *pueden* llegar a tener un carácter *definitivo*: cf. D. Iturrioz, *Revelaciones privadas*, *Est. Eccles.* 38 (1963), págs. 147–183 y 295–324. Para ello será menester establecer una conexión de tales "revelaciones" con la *doctrina fidei et morum*. Pero no es fácil determinar si esa conexión es con la *doctrina de fe* o con las *costumbres*. En todo caso, esto nos muestra la importancia de definir estas realidades *por sus objetos* y las inexactitudes en las que incurrimos cuando nos limitamos a definirlas solamente *por su forma*.

57 Esto es precisamente lo que negaba A. Loisy: "L'idée de marquer un terme à la révélation divine est toute mécanique et artificielle. Inutile d'observer qu'elle est étrangère aux apôtres..." *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office "Lamentabili sane exitu" et sur l'Encyclique "Pascendi dominici gregis"*, Ceffonds, 1908, pág. 62–63. El autor se refiere aquí a la proposición 21 del decreto "Lamentabili": "Revelatio, obiectum fidei catholicæ constituens, non fuit cum Apostolis completa" (cf. *Denz.* 2021). Notemos que el *texto* del decreto "Lamentabili" aquí citado no obliga a afirmar que la revelación que constituye el objeto de la *fides catholica* se haya completado *recién solamente con la muerte* del último apóstol, y que este último apóstol sea precisamente *San Juan*. Es decir, no impide afirmar que, bajo cierto aspecto, esa revelación se haya completado *con* los Apóstoles *ya en Pentecostés*, como hemos visto, y como tendremos ocasión de precisar ulteriormente. Además, si es legítimo interpretar la *intención* de una *condenación* sobre todo a partir de la *mentalidad del error condenado*, esta interpretación se ve confirmada por el texto de Loisy que hemos citado.

na de dos maneras. Como catequesis (*didajé, didaskalía*) ella tiene un carácter acentuadamente *moral* (y cultual); puede darse en forma de un código de prescripciones o también en forma de gestos ejemplares a imitar; lo que entonces importa es no tanto el traducirlos y expresarlos en un sistema coherente, cuanto el vivirlos y *guardarlos* en una práctica fiel y amorosa.

Como mensaje (*kerygma, euangelion*) la tradición tiene una base especulativa y doctrinal. No en el sentido de un conjunto de proposiciones encadenadas silogísticamente. Pero sí al menos en el sentido de relacionar en forma tipológica las diversas etapas de la Historia Santa: en los gestos de Cristo que culminan en Pascua, se anticipa la salvación y el Reino celeste, y a la vez se cumple proféticamente la historia que, más allá de Abraham, remonta a la Creación. Teología de la Historia, pero teología al fin. No tendrá un carácter discursivo, pero empleará el recurso racional de la analogía. Y no hará otra cosa la teología ulterior cuando prolongue la analogía pasando de las misiones temporales de la Trinidad a las procesiones eternas y llegando hasta la misma esencia divina.

Lo mismo puede expresarse con el vocabulario de Tertuliano, al distinguir las tradiciones o costumbres y la regla de fe.

La cuestión es, pues, ¿a cuál dar preferencia?

Si nos movemos en la concepción patrística no cabe duda que hay que poner la *regla de fe* única e invariable, por encima de las *costumbres,* múltiples y variables.

Lo mismo podemos decir del Nuevo Testamento. A pesar de las distintas orientaciones, es innegable que hay una línea pogresiva, la cual, con las debidas distinciones, da su preferencia al *kerygma* apostólico. Este incluirá entre los gestos mesiánicos no solamente los que culminan en Pascua, sino también los signos que lleva a cabo el Verbo desde su Encarnación. La teología paulina es perfeccionada por la de Lucas y Juan. Pero en el fondo la estructura es la misma. Y las líneas de esta teología remontan a Pentecostés. Y ella constituye el núcleo fundamental y el criterio de toda auténtica fe cristiana.

Genéticamente, la tradición cristiana puede partir de la *catequesis.* Estructuralmente, ella debe resolverse en el *kerygma,* es decir, en la teología apostólica, en la doctrina apostólica.

Decir que la Iglesia ha recibido, en la doctrina apostólica, todo el objeto de la fe, no es negar que éste pueda existir, al menos en parte, como incorporado en instituciones y usos, *con tal que éstos estén en conexión con la doctrina de los apóstoles y la perpetúen.* No es discutir que Jesucristo, llevando a cabo aquí abajo la obra de salvación, ocupe un lugar central en el contenido de la fe; pero es decir que ese lugar El lo ocupa *tal como fue anunciado por los apóstoles* que transmitieron y explicaron su enseñanza acerca de sí mismo. No es discutir tampoco el carácter histórico de una parte del objeto de fe; pero es decir que *la doctrina apostólica contiene la historia de nuestra salvación.* No se sueña en negar que el asentimiento de fe se termina en los misterios más que en su enunciado o su representación conceptual; la

doctrina, tomada del lado de los signos verbales y conceptuales es, para la fe, el medio de afirmar la doctrina todavía, pero tomado del lado de las realidades significadas. Tampoco negamos que la fe adhiere a los misterios regulándose secretamente por la Verdad divina que los contiene en sí y que une incoativamente a sí el espíritu del creyente; pero mantenemos que todas las verdades propuestas a creer por la Iglesia le son manifestadas de una u otra manera por la doctrina apostólica. Quizá esta doctrina no garantiza ciertos dogmas, al comienzo implícitos, sino en virtud de la modalidad según la cual ella es alcanzada por la luz de la fe; pero esto no impide que sea siempre esta doctrina, atestiguada por Dios y recibida por la fe, la que manifieste a la Iglesia las precisiones dogmáticas nuevas [58].

Toda la *doctrina fidei* se halla contenida en el *kerygma,* en la *regula fidei,* en los *articuli fidei,* esto es, en la síntesis, en la teología apostólica. No vacilamos en afirmar que, en cierto sentido, la teología se funda sobre la teología misma.

Esto nos obliga a pasar a un cuarto género de reflexiones.

d) La doctrina apostólica ¿es una o es diversa?

El conocido teólogo Hans Küng, en un incisivo artículo analiza las alternativas a las que hoy se ve sometida la Exégesis y la Teología Evangélica [59].

La Teología Evangélica consideró el comienzo del Catolicismo como una decadencia de la pureza evangélica. Estos comienzos fueron situados primero en la Edad Media, luego en la era constantiniana y finalmente (con Harnack) a mediados del siglo II. Ahora bien, la moderna Exégesis Evangélica (Bultmann, Feine, Käsemann) reconoce que el primitivo catolicismo (*Frühkatolizismus*) se encuentra en los mismos escritos canónicos del Nuevo Testamento. Así, en las cartas *pastorales,* el criterio para alejar la herejía es mantenerse unidos con el Delegado o sucesor del Apóstol (Timoteo, Tito) y con el presbiterio que lo rodea; en el libro de los *Hechos,* "Lucas por primera vez propaga la teoría católica de la tradición y sucesión apostólica"; la *IIª Petri* es, desde el comienzo hasta el fin, un documento del *Frühkatolizismus.*

Frente a esto no caben sino dos alternativas. O negarse a aceptar esta exégesis, como lo hace finalmente el teólogo evangélico H. Diem, o bien aceptarla, como lo hace el exégeta evangélico E. Käsemann. Pero la conclusión católica es evitada por este último. Para ello parte del principio de la ausencia de unidad que presenta el kerygma neotestamentario. "El canon neotestamentario no funda como tal la unidad de la Iglesia. Por el contrario, tal como se presenta a la investigación

58 E. Dhanis S. J., *Révélation explicite et implicite, Gregor.* 34, 1953, pág. 192. El autor aquí plantea y resuelve el problema del desarrollo dogmático en trazos que nos parecen clásicos y decisivos.

59 Hans Küng, *Der Frühkatolizismus im Neuen Testament als Kontroverstheologisches Problem. Theol Quart.,* 142 (1962) pág. 385–424.

histórica, funda más bien la multiplicidad de las Confesiones". Ahora bien, Käsemann piensa evitar el indiferentismo o el rechazo del canon neotestamentario, apelando a una *discretio spirituum* que nos permite hacer una elección entre los diversos autores inspirados. *No todos* los pasajes del Nuevo Testamento han de aceptarse como evangélicos, sino solamente aquellos que están en conexión con el hecho y la doctrina de la justificación.

El teólogo evangélico H. Diem concede a E. Käsemann que los escritos canónicos no presentan ninguna unidad doctrinal (*keine Lehreinheit*): la Reforma jamás consideró la Escritura como un texto de predicación entendido al estilo de una *Summa* de Teología. Por lo mismo hay que negarse a introducir un canon dentro del mismo canon (*kein Kanon im Kanon*), como hace Käsemann. "...el canon de la Escritura es el *texto* mismo que, en cualquier caso, debe permanecer, y frente al cual, todos nuestros intentos de interpretación, son solamente *comentarios,* los cuales, con sus variables conclusiones, no pueden ser colocados en lugar del texto". Consiguientemente, H. Diem, se cree en el derecho y en la libertad de rechazar las conclusiones de la Exégesis actual del Nuevo Testamento.

Ahora bien, ¿cuál es la posición del católico frente a este problema? Hans Küng, cree que la discusión puede partir de cierto terreno común. En particular cree que hay que conceder a Käsemann que el canon neotestamentario no presenta unidad y hay que conceder a H. Diem que la unidad del canon neotestamentario es *fáctica* [60]. Por un lado hay que conceder que la multiplicidad de confesiones tiene un *fundamentum in re* en el mismo Nuevo Testamento. Por otro lado existe *un* canon neotestamentario aceptado públicamente por la Iglesia como *uno.* Entonces surge el problema: ¿cómo el canon neotestamentario *uno* da pie a la multiplicidad de confesiones? Esta multiplicidad de confesiones se funda en una elección, en una opción. El material inflamable de una casa es la ocasión no la causa del incendio. El canon neotestamentario en su falta de unidad es la ocasión, no la causa de la multiplicidad de confesiones. La causa propiamente dicha reposa en una opción, en una *haíresis.* Esta opción puede ser doctrinal (*prinzipielle*) o fáctica. La primera está representada por la posición de Käsemann. La segunda por la posición de Diem. La una y la otra, por diversas causas, se niega a aceptar todo el canon neotestamentario. Ambas se niegan a aceptar *católicamente* el Nuevo Testamento.

La posición católica es, según Küng, aceptar toda la verdad del

[60] O. c., pág. 400–401: "Die Einheit der Schrift kann nicht aus einer prinzipiellen, systematischen Geschlossenheit abgeleitet werden, sondern sie ist eine faktische Gegebenheit; die Kirche hat in der Verkündigung gerade dieser Zeugnisse des neutestamentlichen Kanons das Wort Gottes gehört, und exclusiv gehört, und sie gibt diee Zeugnisse in ihrer Verkündigung auch exklusiv als Wort Gottes weiter".

Nuevo Testamento. Käsemann ha mostrado que el mismo Nuevo Testamento es una *complexio oppositorum;* la Iglesia católica se halla en la dirección del Nuevo Testamento cuando intenta abrazar esos *opposita* (es decir, los que se hallan en el mismo Nuevo Testamento, no otros). Por el contrario, el *sola scriptura* falsamente entendido lleva al *sola pars scripturæ* y al *sola pars Ecclesiæ.*

Con todo hay que reconocer que exegéticamente es difícil captar el *todo* el lugar de la *parte,* sobre todo cuando en esta exégesis se requiere en alto grado el arte de las diferencias y los matices. Es menester evitar la fácil nivelación sistemática así como la disociación hipercrítica de los testimonios del Nuevo Testamento. Cada testimonio neotestamentario es como un *precipitado* de la historia del kerygma, que debe ser entendido desde su determinada situación en esa historia. Por lo mismo no cabe tomar el *último* testimonio de esa historia (vg. la IIª Petri) como *el* decisivo para interpretar toda esta historia. En esta evolución totalmente compleja y no unilinear, cabe dar una preeminencia al testimonio original sobre el testimonio *derivado.* Este último es auténtico en la medida en que se presente como derivado y no como original. Es la Iglesia, como pueblo del Nuevo Testamento, la que nos ha entregado el Nuevo Testamento como *totalidad.* Sin ella no se da Nuevo Testamento. Ella ha puesto en el canon a Pablo junto con Santiago, junto con los Hechos, en una palabra, *todo* el Nuevo Testamento. Con esto ella ha llevado a cabo la *discretio spirituum.* La teología católica opina que ella lo ha hecho bien y que hoy día no lo podríamos hacer mejor.

No hemos vacilado en resumir este vigoroso pensamiento de Hans Küng que creemos ha dado y dará materia de serias reflexiones en el diálogo ecuménico [61]. Por lo que hemos dicho hasta ahora es evidente que lo compartimos en sus líneas fundamentales. Nos permitimos hacer ciertas observaciones que creemos que atañen sólo a la terminología adoptada, pero que nos parecen útiles para aclarar el pensamiento y para situar el terreno mismo de la discusión.

Hans Küng comparte en cierta medida el vocabulario de los autores que analiza. Acepta la falta de unidad del kerygma y del canon neotestamentario. En términos equivalentes precisa que esa falta de unidad no es formal sino sólo material [62]. Pero cuando pasa a precisar esa unidad formal nos encontramos con un vocabulario fluctuante. No reproduce la fórmula de Diem que niega toda unidad *doctrinal* al canon neotestamentario. Pero concede a Diem que la unidad de la Escritura es un *dato fáctico.* Con ello quiere decir por un lado que ella no se deduce de una *unidad sistemática, de principio* y por otro

61 Cf. J. J. Von Allmen, *Montréal,* 1963, en *Verbum Caro,* 17, 1964, pág. 109, nota 35.

62 O. c., pág. 403.

lado que la Iglesia la ha reconocido escuchando exclusivamente la Palabra de Dios [63]. No sabemos si llega a compartir la opinión de Diem de que el canon de la Escritura es el texto mismo, en cuanto contrapuesto a toda interpretación. En resumen, bajo un cierto aspecto H. Küng da la impresión de reconocer una unidad formal en el canon neotestamentario, pero esta unidad no sería otra que la de su *atestación* por la Palabra de Dios. Pero bajo otro aspecto, Küng parece dar un paso más allá al reconocer que es posible reconocer una cierta unidad en la *doctrina* de los diversos autores del Nuevo Testamento, llegando hasta a admitir entre ellos el orden que va del testimonio *original* al testimonio *derivado*. Orden entre diversas situaciones de la historia del kerygma, pero *orden* al fin. Orden fuera del cual no es posible humanamente captar el *todo* del Nuevo Testamento. Orden sin el cual ni la misma Iglesia hubiera podido captar en los diversos escritos el testimonio único de la Palabra de Dios.

Con todo, Küng sostiene que es posible apoyar a Diem cuando niega un *sistema doctrinal neotestamentario*. Con esto quiere decir que el Nuevo Testamento no pretende ser una *summa theologiæ*. Si por ello entiende una armonización que haga desaparecer las diferencias y matices de los diversos autores del Nuevo Testamento, podemos rechazar tal *sistema doctrinal*. Podemos también conceder que esto ha ocurrido y ocurre (inevitablemente) en una *summa theologiæ*. Pero podemos discutir que esa sea la intención de un *sistema doctrinal* o de una *summa theologiæ*. Podemos preguntarnos hasta dónde no hay en una *summa theologiæ* esa misma *complexio oppositorum* que se da en el Nuevo Testamento y en el catolicismo. Podemos, finalmente, preguntarnos hasta dónde toda teología y todo sistema tiene que ser necesariamente *cerrado y excluyente*. Hemos tenido oportunidad más arriba de distinguir precisamente por estas notas la teología herética del judeocristianismo y gnosticismo de la teología ortodoxa de los autores del Nuevo Testamento. Para ser ortodoxa no era menester que esta última dejase de ser teología, o aun que dejase de adoptar un punto de vista diferente. Lo indispensable era que ésta fuese una teología, un sistema *abierto* a ulteriores puntos de vista. Y bajo este punto de vista no cabe hablar de distintos *kerygmas* como no cabía en la cabeza de Pablo hablar de distintos evangelios, aunque proviniesen de una *revelación* (Gal. 1, 6–9). Este es el punto fundamental donde se juega la fe cristiana, la misma fe en las Escrituras canónicas. Es aquí que frente a la disociación gnóstica, los padres antenicenos oponían la *regula fidei*, esto es, "la unificación y sinfonía de la Ley y los Profetas con el Testamento transmitido en la Venida del Señor" [64]. Y esta teología, lejos de ser una opción que privilegiase una

[63] Cf. *supra*, nota 60.
[64] CLEMENTE ALEJANDRINO, Strom VI, 15, 124–125.

parte de las Escrituras en desmedro de las otras, salvaba precisamente su unidad en el todo.

No es exacto afirmar que el canon neotestamentario no presente *otra* unidad que la de ser *atestiguado* divinamente como palabra de Dios, o la de su *origen* apostólico. Desfiguramos la historia del canon de las Escrituras si no mencionamos la preocupación constante de los Padres y de la Iglesia por encontrar en esos escritos una *doctrina* y una doctrina *una* que diese pie a una auténtica teología bíblica. En la constitución del canon no se ha seguido meramente el criterio *histórico* del origen apostólico sino también el *dogmático* de la conformidad con el *kerygma* mantenido en *la* Iglesia; y este último criterio ha permitido aplicar con más seguridad el primero [65].

Tampoco podemos conceder simplemente a Diem que el canon neotestamentario no sea otra cosa que el *texto* mismo de la Escritura, en cuanto contrapuesto a *toda* interpretación. Confesamos no conocer lo que Diem quiere decir con esto. Pero en todo caso, cabe repetir lo que en un contexto parecido afirmaba J. A. Mohler: "Si alguno pretende que la Escritura sola basta al cristiano, se le puede preguntar por el sentido exacta de esta afirmación. La Escritura sola, *abstracción hecha del sentido que leemos en ella, no es nada sino letra muerta*" [66].

Para volver a un género de reflexiones que apuntamos más arriba y que nos orientan hacia problemas que desbordan el presente tema, digamos que las discusiones pueden prolongarse al infinito mientras concibamos la Escritura como un absoluto, es decir, como un *res* y no como un *signum,* un *sacramentum.* En otros términos, mientras nos quedemos en la superficie de sus múltiples formulaciones y no intentemos penetrar su sentido *plenamente revelado,* su contenido, en una palabra, los *articuli,* los misterios que paradójicamente la iluminan. Renunciar a la teología es renunciar a entender la Escritura. El problema crítico seguirá siendo siempre: ¿cómo usar el *signum* de la Escritura para descubrir a través del mismo, la *res,* el misterio de nuestra salvación? para alcanzar esa *res* ¿la Escritura es el único *sacramentum* o integra, en forma jerárquica, un orden sacramental que le da su pleno sentido?

No es posible responder a esta pregunta desde los datos que hemos venido ofreciendo. Esperemos que éstos al menos hayan servido para remover malezas y ofrecer un terreno para un discusión fecunda.

(Continuará)

RICARDO FERRARA

65 Y. M. CONGAR, *La tradition et les traditions. II Essai théologique.* Paris, 1963, pág. 174. En la nota 174 hace notar la similitud de estos criterios con los que el Concilio de Trento aplica a las tradiciones apostólicas.

66 *L'unité dans l'Eglise* (trad., *Lilienfeld*) pág. 49.

OBSERVACIONES SOBRE NATALIDAD

No hay duda ya que, entre los problemas morales que hoy agitan a muchas conciencias cristianas, el de la natalidad es el más agudo y de más vasta repercusión. La pastoral sacerdotal se ve continuamente obligada a pensar en la angustia que sufren muchas almas y en el alejamiento de los sacramentos de otras muchas por rechazar la doctrina cristiana en la materia o carecer de la fortaleza necesaria para llevarla íntegramente a la práctica en su propia vida.

La constante presión moral de la visión directa de esta situación en el confesonario y en la vida suscita una comprensible y de suyo laudable compasión de todo corazón sacerdotal, o simplemente cristiano.

Razones de orden económico y político al mismo tiempo inciden en el estudio de la situación apremiante de los países subdesarrollados, sugiriendo la fácil y aparente solución del control o limitación de la natalidad.

Por otra parte, en la difusión de numerosos productos anticoncepcionales entran en juego los intereses de grandes firmas comerciales, que, como era previsible, no admiten fácilmente una disminución de la renta de sus capitales.

En una palabra: son numerosos los factores distorsionantes que, consciente o subconscientemente, pueden fácilmente impedir o disminuir la necesaria serenidad e imparcialidad que exige todo estudio científico y serio del problema y sus posibles soluciones.

No es pretensión del que escribe decir la última palabra sobre el tema: sólo será un intento de sugerir algunas ideas, que juzgo imprescindible tener en cuenta para darle cabal solución.

Imprecisión estadística

Ante todo, es menester advertir que en no pocas ocasiones han sido lanzadas afirmaciones y pronósticos espectaculares, carentes de sólida base científica o meras hipótesis no comprobadas.

Hoy se repiten en las revistas de gran difusión casi con las mismas palabras los errados pronósticos que hizo Malthus hace siglo y medio, a pesar de su rotundo fracaso. El crecimiento demográfico, se dice, lleva un ritmo muy superior al de la producción de alimentos; que en un plazo de 40 a 50 años la vida en la tierra va a resultar imposible...

comparándose la situación a una explosión inmensa de características catastróficas.

Hace ya muchos años que Galton Darwin atemperó radicalmente los tenebrosos augurios de su maestro, alejando la fecha fatídica hasta el año 3900; pero hoy vuelven otros a proclamar la inminencia de ese día "final" de la humanidad.

Sin embargo, ¿corresponde exactamente esto a la realidad?

La ciencia nos dice con serenidad que no hay censos serios en grandes regiones del globo, como Asia y Africa [1], ni registro fidedigno de la tasa de natalidad y mortalidad como para fundar un pronóstico científico seguro; y mucho menos existen datos relativos a épocas pasadas, necesarios para poder trazar un gráfico con la línea siquiera aproximada de la progresiva evolución demográfica mundial.

Un ejemplo nos ilustrará: La población de la China ha sido calculada en unos 600 millones, pero se admite que la realidad podría variar entre los 550 y los 650, es decir, nada menos que unos 100 millones de diferencia. En cuanto a la India, los datos oscilan entre 400 y 440 millones, otros 40 millones, que en la población de Rusia serían 20; y así en Africa y otras regiones del Asia. Nada digamos de los datos de defunciones, que en grandes regiones se registran con enorme deficiencia.

Pasando a los informes sobre alimentación, hay que anotar que Josué de Castro, autor de la famosa *Geografía del hambre,* y uno de los más destacados estudiosos de este problema mundial, presidente de FAO (Organización para la Agricultura y Alimentación, de las Naciones Unidas), ha denunciado públicamente la falta de exactitud científica de esta campaña neomalthusiana, dirigida según él a justificar la existencia del hambre como un hecho inevitable, cuando depende substancialmente de la mala distribución de los alimentos, no de su real existencia y posibilidad de producción [2].

¿Cómo puede haber, si no, quienes calculan que los recursos alimenticios alcanzarían para 3.500 millones de habitantes, mientras otros los declaran suficientes para 15 y 16.000 millones?

En la India, país de los peor alimentados, se han cumplido los pronósticos de la FAO y, mediante los abonos químicos, introducción de nuevas variedades de cereales y protección adecuada contra las plagas, se aumentó la producción de alimentos básicos en un 20 % de 1951 a 1956 y su crecimiento demográfico sólo fue del 10 %. El regadío

[1] A. Myrdal–P. Vincent: *Are we too many,* Edición de UNESCO y FAO, 1951.

[2] J. de Castro: *La faim mondiale et le néomalthusianisme,* en "Idées et Forces", a. 1949, n. 3, pág. 7–15. En este sentido puede leerse, entre nosotros, el trabajo de Ventura Morera, *Agricultura e industria,* de la serie "Cuadernos de América" publicada por EUDEBA en 1963, cuyo título no indica el tema específico del libro, que en realidad estudia perspectivas alimenticias que ofrecen dichos sectores de la producción para un futuro más o menos próximo.

se ha extendido a otros 7 millones de hectáreas más, duplicando así las zonas regadas hasta 1950. Igualmente se calculaba que la producción de arroz podía aumentar allí en 30 millones de toneladas en el curso de unos quince años.

Estados Unidos, con una población agrícola tres veces menor que a principios de siglo en sólo quince años aumentó su producción de cereales en un 80 a 90 %, creando el problema mundial del reparto de sus excedentes, problema de comercio y no de producción.

Con mucha más razón, por consiguiente, concluye la publicación de UNESCO y FAO citada más arriba: "El número de países cuya población se acerca al punto de saturación en relación con su capacidad de alimentar es hoy menor que en tiempo de Malthus, pese al aumento de un siglo y medio, y mucho menor de lo que se cree".

Asimismo, las posibilidades de evolución previsible las pinta gráficamente el significativo salto de la producción del kok-saguiz (materia prima para el caucho) en Ucrania, mediante un simple cambio de técnica agrícola, pasando de 10 quintales a 60 quintales por hectárea.

En fin, es un hecho generalmente admitido que sólo se explota actualmente una octava parte de la tierra cultivable, según cálculos de Robert Salter y Holmer Shantz del Departamento de Estado norteamericano.

Sin mencionar, pues, los nuevos descubrimientos que, como el maíz híbrido, el poder alimenticio de las algas marinas y la aplicación de la radioactividad a la agricultura, podrían hacer aumentar rápidamente las existencias de alimentos; ni hablar siquiera de la explotación de los desiertos y los mares, con posibilidades alimenticias más que hipotéticas; no puede seriamente aducirse carencia actual o inminente de alimentos, aun cuando la producción sea deficiente en algunas regiones y mala la distribución en escala mundial.

Debemos, por consiguiente, apelar al sentido humano, si no cristiano, de pueblos y gobiernos para que la colaboración internacional en el plano técnico y financiero posibilite el progreso de la producción, y, en el plano comercial, la mejor distribución de alimentos, de acuerdo a las auténticas necesidades de cada nación o región.

Por otra parte, aunque es verdad que la disminución de la mortalidad, sobre todo infantil, ha sido muy grande con el progreso de la higiene y la atención médica en los últimos cincuenta años, debe preverse lógicamente que en general ya no podrán mejorarse mucho las cifras obtenidas particularmente en la lucha contra el paludismo [3] y la aplicación masiva de los antibióticos. Y, además, no debemos olvi-

[3] En India y Pakistán las defunciones causadas por la epidemia del cólera entre 1945 y 1949 llegaron a 824.000 y solamente a 385.000 en los cinco años siguientes. Igualmente redujéronse a la mitad las muertes originadas por la fiebre amarilla en el mismo período.

dar que la supervivencia de esos niños aumenta en un primer momento la población pero a renglón seguido contiene proporcionalmente el natural deseo de sus padres de tener descendencia, ya satisfecho en la misma relación. Existe, pues, un determinado balanceo natural entre la mortalidad infantil y natalidad.

Consecuencias sociales y económicas

Para todos y especialmente para quienes, con prescindencia de argumentos de orden moral, estudian o promueven la disminución de la natalidad, ha de ser un tema de madura reflexión el efecto ya comprobado del envejecimiento medio de la población cuando disminuyen los nacimientos.

El año 1900, por ejemplo, el 72 % de la población belga no había llegado a los 40 años y en 1955 sólo el 56 % no tenía esa edad; mientras que los mayores de 60 años habían pasado del 10 % a ser el 17 % de la población total.

En el Japón, donde la tasa de natalidad, con millones de abortos y decenas de miles de esterilizaciones, ha pasado del 34,3 por mil al 18 por mil entre 1947 y 1958; se calcula que el número de ancianos, 8 % en 1955, pasará a ser el 25 % hacia el año 2025, según datos fidedignos [4].

Como única observación baste preguntar: ¿Se ha pensado serenamente la situación social y económica que planteará la existencia de tantas personas ancianas, que deberán ser atendidas y alimentadas por una proporción mucho menor de jóvenes que la actual, ya bastante recargada con la atención de los ancianos de hoy? ¿Qué sistema de previsión podrá afrontar tal número de beneficiarios con un número continuamente disminuido de aportes?

No continúo el análisis, sólo doy puntos para el estudio sereno y auténticamente científico. Baste ahora decir que no todos los problemas se resuelven disminuyendo la natalidad: algunos, por el contrario, se agudizan. Esto obliga a reflexionar con cautela, sin lanzar planes improvisados.

Por otra parte, analizando los resultados de algunas campañas de control de natalidad, promovidas en diversos países, se observa nítidamente una influencia y efectividad mayor de su propaganda sobre la población urbana que sobre la población campesina, una mayor permeabilidad a esas ideas en la población culta que en la analfabeta; es decir, que, en la hipótesis de justificarse una campaña mundial, debía preverse un aumento mayor de la población menos desarrollada cultu-

4 MERTENS, C.: *Données demographiques et économiques des problemes de population,* informe presentado al IX Congreso Internacional de Médicos Católicos de Munich (julio de 1960); véase en *Saint Luc Médical,* a. 33, 1961, n. 2, pág. 107–127.

ral y económicamente, lo cual implicaría una mayor concentración de la riqueza y cultura en unos pocos, con el consiguiente empobrecimiento proporcional del resto, que es precisamente lo que paradójicamente se dice querer combatir disminuyendo la natalidad de los países subdesarrollados.

El control de la natalidad en la Argentina

Para poder tener una visión más exacta del problema de la natalidad en nuestro país, es menester poner a la vista las cifras que nos describen con la indiscutibilidad de los números la evolución de los últimos cincuenta años, a partir del censo general de 1914.

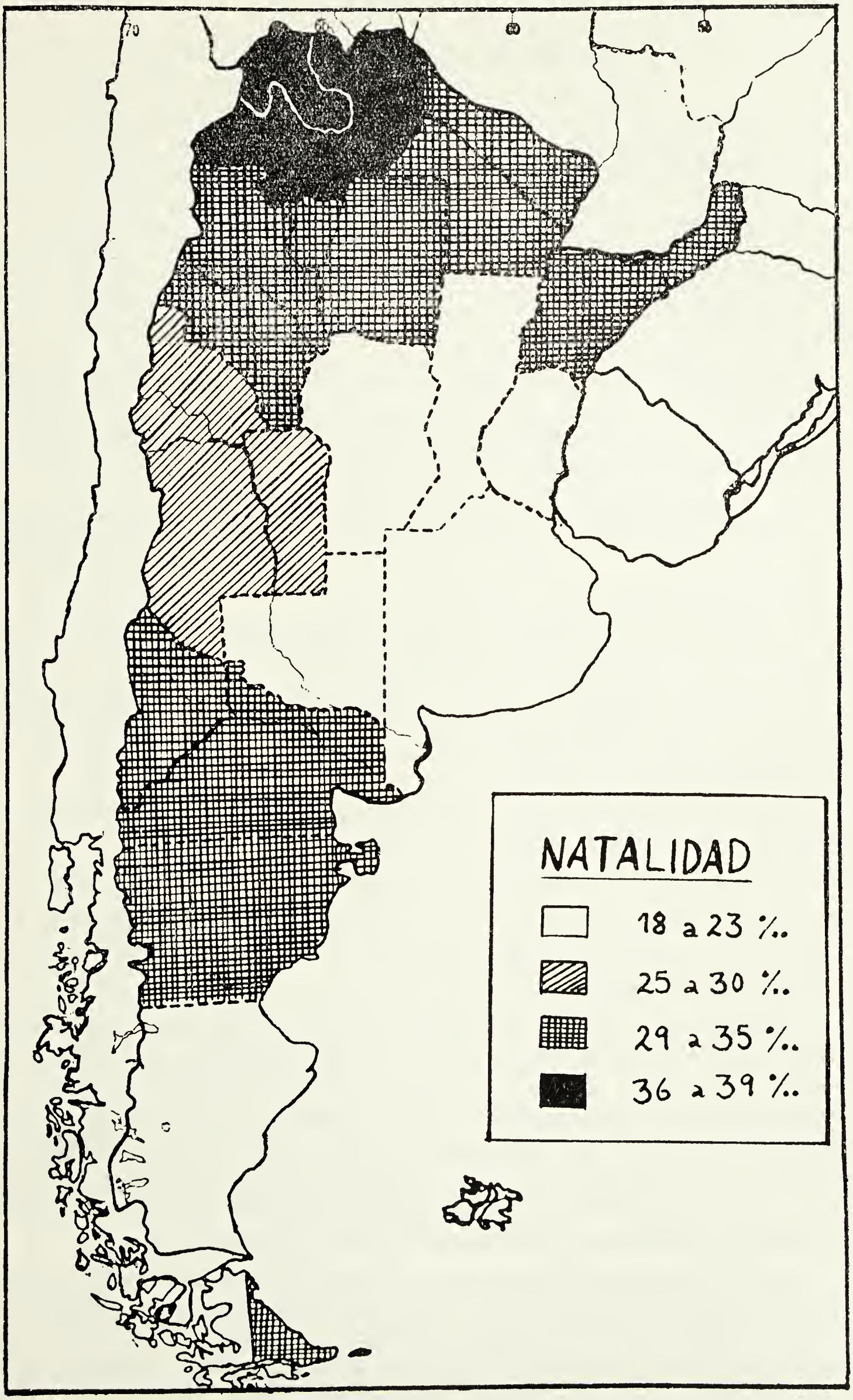
AÑO	POBLACION	NACIMIENTOS	TASA
1915	8.072.387	283.176	35,1 ‰
1920	8.861.310	279.085	31,5 ‰
1925	10.357.965	318.446	30,7 ‰
1930	11.896.382	341.983	28,7 ‰
1935	13.043.758	322.020	24,7 ‰
1940	14.169.167	340.672	24,0 ‰
1945	15.389.987	388.191	25,2 ‰
1950	17.188.527	438.766	25,5 ‰
1955	19.117.868	460.400	24,1 ‰
1960	21.021.389	465.884	22,2 ‰
1962	21.672.997	472.899	21,8 ‰

La observación de estas cifras nos señala a partir de 1914, con una tasa de natalidad del 36,4 por mil, un descenso constante, suspendido por un ligero repunte entre 1920 y 1924, hasta el año 1939 en el que dicha tasa llegó a 23,6 por mil. Desde 1940 aumenta algo y oscila por sobre 24 por mil con un punto culmen en 1950 de 25,5 por mil, para volver a descender todos los años desde 1955.

La valoración de estos números, sin embargo, debe tener en cuenta que, por la depresión económica y sus secuelas de aumento del costo de la vida y desocupación, en estos últimos años ha descendido notablemente el número de matrimonios y la tasa de nupcialidad; lo cual trae aparejada una lógica disminución de nacimientos, al margen de la disminución producida en las familias ya existentes.

A este propósito se observa que la edad promedio de los contrayentes ha ido continuamente en aumento los últimos años.

Además, es menester comparar estas cifras con las de algunos países para comprender mejor su significado.


NATALIDAD
18 a 23 %.
25 a 30 %.
29 a 35 %.
36 a 39 %.

Tasa de natalidad (por mil)

NACION	1901	1937	1950
Francia	22,0	14,7	20,4
Inglaterra	28,2	15,3	16,6
Italia	32,5	23,3	19,3
España	34,9	25,2	19,8
Canadá	24,0	19,9	26,1
Estados Unidos	33,4	17,1	24,3
Australia	27,1	17,5	24,0

Avanzando en la determinación de los datos, es importante notar que dentro de nuestro país podemos señalar una diferencia bastante grande en el porcentaje de nacimientos según las diversas regiones. Podemos así dividir el país en unas cinco regiones:

1) *Región Pampeana o Litoral:* Capital Federal, Prov. de Buenos Aires, Córdoba, Entre Rías, La Pampa y Santa Fe, con una tasa de 18 a 23 por mil.

2 *Región de Cuyo:* Prov. de Mendoza, San Luis y San Juan con un promedio de natalidad del 26 al 30 por mil.

3 *Región Subtropical:* Prov. de Catamarca, Chaco, Corrientes, Formosa, La Rioja, Misiones, Santiago del Estero y Tucumán, con 29 al 35 por mil.

4) *Región Noroeste:* Prov. de Salta y Jujuy con la tasa más alta del país: entre 36 y 39 por mil.

5) *Región Patagónica,* con un promedio entre 31 y 34 por mil, si se excluyen Santa Cruz y Tierra del Fuego, donde el porcentaje de población masculina excede muchísimo la femenina, y, por ello, hay menos familias sobre el total de habitantes.

Esta diferencia entre las diversas zonas no nos debe llevar a la conclusión errónea de que el motivo sea exclusivamente de orden moral, por un mayor sentido del deber familiar en Salta y Jujuy, o la mayor difusión de los métodos anticonceptivos en las zonas de mayor cultura, o una paganización masiva en las zonas industriales y portuarias. No debemos olvidar, por ejemplo, que la mortalidad infantil, muy superior en el Noroeste, es un incentivo natural para los padres de familia para desear otros hijos, al perder alguno.

Es, sin embargo, indiscutible que en muchos hogares del Gran Buenos Aires (cuarta parte de la población del país) y en otras grandes ciudades, como Rosario, Córdoba, Mendoza, etc., prevalece un sentido menos cristiano y generoso del matrimonio y sus deberes, que cede fácilmente al deseo de una vida más cómoda y con menos com-

promisos y cargas de las que implica la presencia de los hijos, sobre todo si son numerosos.

Por otra parte, habiendo subido notablemente el nivel de vida de la población argentina en los años de postguerra 1946–48, las dificultades económicas posteriores han encontrado a las familias menos dispuestas a renunciar a las comodidades "conquistadas": llámense éstas turismo de vacaciones, lavarropas, heladera, televisor, enceradora o licuadora, que hoy existen en casi todos los hogares de clase media, como también los justos deseos de dar a los hijos un porvenir mejor con los estudios secundarios y universitarios, que privan durante años del ingreso de un sueldo que ya puede ganarse un muchacho a los 14 años.

Estos factores, unidos al casi pavoroso problema de la escasez de vivienda en el Gran Buenos Aires, ponen seriamente a prueba a todos los matrimonios, incluso los más imbuidos de espíritu cristiano, que deben recurrir a la continencia periódica para limitar o al menos distanciar la venida de la prole.

Sin embargo, debemos reconocer que una proporción muy grande de matrimonios, muchos de ellos también bautizados y casados por la Iglesia (y no pocos de comunión anual), no tiene reparo alguno en utilizar métodos anticoncepcionales e incluso el aborto, aunque esto aparentemente en menor proporción que en otros países.

Añádese a todo esto la mentalidad divorcista que se ha ido difundiendo cada vez más y que, llevando al matrimonio a parejas inseguras de su futura estabilidad conyugal, impide el desarrollo del natural deseo de paternidad, ya que los hijos crean un problema más complicado en la hipótesis de una separación o divorcio.

Conducta de los católicos

La conducta de los católicos en materia de moral conyugal está lógicamente influenciada de manera notable por su actitud práctica en orden a los deberes religiosos; ya que no debemos olvidar que la población católica se dice tal porque ha recibido el bautismo, hecho la primera comunión y recibido el sacramento del matrimonio con la bendición del sacerdote, pero que en una proporción muy grande sólo tiene una formación religiosa deficiente y acude a la iglesia con poca frecuencia (muchos sólo para la Semana Santa o Navidad).

Es muy frecuente el caso de matrimonios en que sólo la esposa es cuidadosa de sus deberes religiosos y tiene conciencia clara del pecado que significa la práctica del onanismo u otros métodos anticoncepcionales. Por eso, no pocas se hallan ante una disyuntiva angustiosa entre la voluntad del marido y la voluntad de Dios, con riesgo para la paz y armonía conyugal, si no acceden al pecado. Sucede así que las

esposas espiritualmente débiles se ven llevadas no raras veces a prácticas reñidas con la moral, especialmente al onanismo.

Añádese a esto que la resistencia a la tentación se ve hoy debilitada en muchos por la convergencia de otros factores, como la estrechez económica y la escasez de vivienda. En algunos, a quienes estos factores harían lícita la práctica de la continencia periódica, el fracaso (real o aparente) de este método les ha desalentado y conducido por el camino prohibido. Digo "fracaso real o aparente", porque se ha comprobado que muchos de esos fracasos, que han desprestigiado en algunos ambientes el método Ogino-Knaus, no lo son en realidad, pues han de atribuirse a una mala aplicación por defecto de suficiente conocimiento, asimilado en la lectura de folletos vulgarizadores mal leídos y sin el asesoramiento del médico especialista.

Hay matrimonios generosos con ocho y diez hijos; pero son pocos y considerados poco menos que heroicos. En este sentido hay que reconocer que en nuestro país el Movimiento Familiar Cristiano ha contribuido mucho en los últimos años a un resurgir pujante del sentido cristiano del matrimonio y de la natalidad, aumentando su aprecio. Pero, al mismo tiempo, es menester constatar que la penetración social de estas ideas es necesariamente lenta, no sólo por las dificultades naturales, sino por la difusión aún insuficiente de dicha acción apostólica familiar.

El descubrimiento reciente de los noresteroides (progestógenos o progestinas) ha planteado, primeramente en el plano teórico el problema moral de la licitud de su uso, y, desde hace un par de años un problema pastoral, pues cada día es mayor la difusión de su uso, algo restringido al principio por el costo del producto importado, pero luego más fácil por producirse ya en el país. La indicación médica, de suyo necesaria, no es siempre exigida, a pesar del riesgo que corren las mujeres afectadas de algunas enfermedades, como la flebitis.

La conducta de los católicos ante este método refleja por el momento una desorientación, originada muchas veces por falta de nociones claras en algunos sacerdotes y no pocos médicos, que tienden a simplificar indebidamente el problema pronunciándose rotundamente por un "sí" o por un "no", sin hacer ninguna distinción. Otros apoyan su actitud favorable recurriendo al cómodo positivismo de sostener la licitud, "mientras la Santa Sede no se pronuncie", como si no hubiera doctrina clara para muchos casos en el discurso de Pío XII del 12 de setiembre de 1958 o no existieran principios generales de moral ya consagrados para aplicar a los casos particulares aún antes de un pronunciamiento magisterial pontificio.

Posibles líneas de una actitud pastoral

A este respecto es menester distinguir tres planos: el plano mundial, el regional o nacional y el individual o familiar.

En el plano mundial resulta necesario estudiar imparcialmente y luego clarificar ante el gran público, particularmente en Occidente, la situación real y previsible del problema población–alimentos, que no aparece inminentemente catastrófico, si se toman rápidamente medidas para aumentar y distribuir mejor la producción alimenticia con la colaboración internacional. Es necesario recalcar la tremenda responsabilidad de los países desarrollados de contribuir eficaz y lealmente a esta solución. El mandato de la caridad obliga a todos, no sólo individualmente, sino también como miembros de una sociedad organizada, en la que en definitiva es la suma de voluntades individuales la que determina una política comercial o económica.

En segundo lugar (y esto como lo anterior podrá ser objeto de una resolución conciliar), se debe insistir constantemente en la preparación adecuada de la juventud para el matrimonio, con una intensidad no menor de la que proporcionalmente se emplea en preparar a los niños para la primera comunión. La exposición de la doctrina dogmática y moral del matrimonio y de los métodos lícitos para una regulación de la natalidad, inspirada en motivos nobles y elevados, contribuirá no poco a disminuir la gravedad del problema.

A este propósito resulta oportuno citar las palabras con que el episcopado francés declaraba hace ya tres años la doctrina católica sobre el tema: "La Iglesia no defiende la natalidad a cualquier precio. Para ayudar a los esposos a cumplir su misión y alcanzar el fin primario del matrimonio, que es no sólo la procreación sino la educación de los hijos, la Iglesia apela a la razón, al deber y a la conciencia, al verdadero amor, a la generosidad en el don de la vida, a las responsabilidades de los padres para decidir ante Dios el número de hijos que están en condiciones de educar. Los discípulos del Evangelio no pueden ser minimistas en moral, ni olvidar la gracia propia del sacramento del matrimonio, ni los auxilios sobrenaturales que Cristo ha puesto a su disposición por su Iglesia" (Declaración del 3 de marzo de 1961).

Es, por consiguiente, prudente la conducta de los esposos que, para poder sobrellevar mejor el aumento progresivo de sus hijos (no por mero egoísmo, sino para educarlos mejor), procura espaciar su venida, de modo que no vengan uno por año sino cada dos años o más, de acuerdo a sus reales posibilidades y mediante procedimientos lícitos. La moral católica condena el egoísmo que inspira la limitación de los nacimientos, pero aprueba una regulación de la fecundidad guiada por

la prudencia por el bien de los hijos, de la madre, de toda la familia, como de la nación o el mundo, si es el caso [5].

En el orden nacional o regional hay que propugnar una legislación social que tenga en cuenta las necesidades familiares de los obreros y empleados; y, donde ya existe, actualizar constantemente su aplicación a las necesidades reales, evitando los salarios "familiares" meramente simbólicos. Asimismo, en cuanto a la vivienda, deben ser impulsadas todas las iniciativas serias que contribuyan a resolver o disminuir el problema con una habitación acorde con la dignidad humana: sana y sobriamente confortable.

En el plano apostólico, deberán fomentarse las organizaciones de tipo familiar e insistir en los temas familiares en la formación de los miembros de todas las instituciones católicas; ya que es en la familia donde habrán de desarrollar su vida cristiana la inmensa mayoría de los fieles y en ella donde se recibe la primera formación, de la que tanto depende en muchos casos la vida entera, para bien o para mal.

En la acción pastoral individual ha de sobresalir el espíritu de comprensión y la virtud de la prudencia. Comprensión que, sin menoscabo ninguno de la doctrina moral, sostiene clara y firmemente los principios con la serenidad y suavidad en las palabras, más dispuesta siempre a consolar y alentar paternalmente que a castigar y ofender, distinguiendo claramente al que lucha y cae por debilidad o falta de formación del que, llevado del ciego egoísmo, se despreocupa de los principios evangélicos en busca sólo del placer y la comodidad.

Por último, urge una seria actualización de los conocimientos morales del clero sobre todos los problemas que hoy plantea la moral matrimonial ante los nuevos procedimientos y situaciones, para evitar que existan mayores divergencias en los consejos y normas de los confesores que las que lógicamente pueden desprenderse de las doctrinas seriamente probables.

Ultimas novedades

En materia de moral matrimonial, la novedad más destacada es la publicación, en *Ephemerides Theologicæ Lovanienses* de un segundo trabajo del Padre Luis Janssens en la misma línea del publicado por él mismo en 1958 [6] en dicha revista.

[5] Sobre estas ideas será útil leer las respuestas del Cardenal GERLIER y Monseñor GUERRY publicadas en *La Documentation Catholique* (19 de marzo de 1961) y *La Quinzaine Diocésain* (19 de febrero de 1961) de Cambrai.

[6] L. JANSSENS: *L'inhibition de l'ovulation est-elle moralement licite?*, Eph. Theol. Lov., 1958, pág. 357–360.

Precedido de un artículo del Prof. J. Férin con los datos estadísticos relativos a la esterilidad que suele seguir al parto especialmente cuando la madre amamanta [7], el trabajo del P. Janssens, bajo el título *Morale conjugale et progestogenes,* se presenta como una aplicación concreta de dichos datos científicos a la moral matrimonial, que debiera determinarse de acuerdo a *nuevas perspectivas,* según sus palabras.

Careciendo aquí del espacio necesario para un estudio detallado de los argumentos de Janssens, presento a la consideración de los lectores algunas observaciones, que podrían ser útiles en ese estudio.

En primer lugar, respecto a los datos presentados por Ferin, es menester aclarar que, para que las estadísticas puedan servir de base a una elaboración científica y luego a conclusiones morales serias, deben ser presentadas con la mayor riqueza posible de observaciones, que excluyan la sospecha de parcialidad. Lamentablemente, en el trabajo de Ferin ni se mencionan siquiera los datos recopilados por el Dr. De Guchteneere en 1959 en la revista *Saint-Luc Médical* [8], que favorecen una apreciación distinta sobre el promedio de duración de la amenorrea de lactancia. Tratándose, pues, del trabajo de un especialista y publicado en la misma Bélgica, no debía haberse pasado por alto, sin justificarlo; puesto que allí no se exponía una mera opinión personal, sino las conclusiones de otros numerosos especialistas, como Stander, Sanmartino, Robinson, Stroeckel, Pinard, Ehrenfest, Essen-Möller, etc.).

¿Podemos considerar como "natural" o normal un promedio estadístico deducido de situaciones extremas, como las de la India y el Congo, considerados como países subdesarrollados e infraalimentados, si al mismo tiempo no tenemos en cuenta los datos de otros países *normalmente* alimentados?

Por otra parte, señalado el valor terapéutico de los noresteroides para combatir la anemia y pérdida de hierro consiguiente al parto y a menstruaciones muy abundantes, no debe olvidarse que la justificación de su indicación debe ir acompañada de la aclaración de que no hay otros medios a mano que no provoquen al mismo tiempo esterilidad; como nadie puede seriamente apelar a estas sustancias como medio ordinario de aumento de peso, existiendo tantos complejos minerales y vitamínicos, reconocidos como eficaces para combatir anemia y debilidad.

La biopsia de endometrio, además, puede ser un método útil para conocer la existencia del cuerpo lúteo y consiguientemente de ovulación en las mujeres lactantes; pero los porcentajes que presentan no

7 *De l'utilisation des médicaments "inhibiteurs d'ovulation",* lug. cit.

8 *Les inhibiteurs de l'ovulation,* Saint-Luc Médical, a. 1959, pág. 10–22.

pueden considerarse sin más "lo normal" o el promedio "natural", si se tiene en cuenta que a la biopsia no se presta fácilmente la madre *normal,* sino la que tiene alguna afección que la lleva al médico. Por consiguiente, los datos basados en biopsias, si no se aclara nada, pueden resultarnos meramente indicativos de lo que suele suceder en las madres enfermas o que al menos padecen alguna perturbación, no en las normales.

La conclusión de Ferin: "se puede afirmar que el parto es seguido de un período estéril cuya duración varía de algunas semanas a algunos años" no es nada científica, pues coloca en un pie de igualdad la esterilidad considerada como normal con la absolutamente patológica, como la consideran prácticamente todos los especialistas a la que supera el año, según dicen los que él mismo cita en su trabajo.

Insistiendo en que el uso de los progestógenos después del parto simplemente viene a mantener un mecanismo fisiológico, afirma que esta intervención humana "no destruye nada", sólo retarda la reactivación ovárica, agregando luego que el tiempo durante el cual se puede seguir interviniendo es una cuestión secundaria, a resolver con un criterio meramente práctico, al margen de las razones médicas.

A esto debemos aclarar que sobre la falta de nocividad, proclamada por la propaganda, hay serias constataciones en contra, como el caso de la tromboflebitis; y, además, las experiencias de laboratorio en algunos animales, como en general las grandes perturbaciones que suelen producir los tratamientos hormonales de alguna duración en hombres y mujeres, sugieren a no pocos científicos una seria probabilidad de alteraciones patológicas tanto en la madre como en los hijos que puedan venir después de un largo tratamiento con estas sustancias.

En cuanto a que el tiempo que dure la aplicación sea una cosa secundaria, después de haber comprobado con profusión de datos que había un tiempo de esterilidad que podía llamarse normal, resulta contradictorio; pues precisamente sólo puede considerarse fisiológica dicha esterilidad si no supera una cierta duración.

Pasemos ahora al artículo del P. Janssens, cuya base científica queda al menos parcialmente cuestionada por nuestras observaciones al trabajo de Ferin y la que ya le hiciéramos en 1960, escribiendo sobre *Esterilización homonal* [9]. Allí decíamos que De Guchteneere, en cuya autoridad se apoyaba Janssens para atribuir la duración de nueve meses a la esterilidad de lactancia, había corregido ya su doctrina en 1959, reduciéndola a la tercera parte. No se justifica hoy que un especialista belga, escribiendo en Bélgica, desconozca este cambio de opinión de un autor

[9] Puede verse en *Revista de Teología* (La Plata), a. 1960, p. 23–41; *Revista Eclesiástica Argentina,* a. V, n. 30, p. 410–424.

belga al que cita ya por segunda vez, sin controlar sus posteriores trabajos sobre el mismo tema.

Al recapitular la doctrina moral de los teólogos sobre las diversas hipótesis del uso de los progestógenos, merece una consideración especial su análisis de la inhibición ovárica como parte de un tratamiento psicoterapéutico. Dice Janssens que el tratamiento es un todo que reviste una significación global y que el problema consiste en saber si esta significación es la de una esterilización directa o más bien la promoción de una fecundidad verdaderamente humana [10], concluyendo al fin que, actuando estas substancias como sedantes que hacen desaparecer la angustia y posibilitan una psicoterapia eficaz, lejos de tener el sentido de esterilización directa, contribuyen a restablecer la posibilidad de una fecundidad verdaderamente humana.

En esta teoría para justificar la indicación de noresteroides, la ponderación de las perturbaciones de todo orden que puede causar el temor neurótico al embarazo, no alcanza a hacernos pasar por alto el proceso exacto de tal terapéutica, ya que el factor sedante no es precisamente la píldora que se ingiere sino la esterilidad misma, que ella provoca directamente. Por otra parte, ¿se puede afirmar seriamente que no hay otro procedimiento psicoterapéutico, cuando el riesgo que provoca dicha neurosis proviene por hipótesis de la realización libre del acto conyugal? Si algunas infecciones y otras enfermedades exigen la continencia durante un tiempo, ¿puede considerarse realmente imposible una continencia, que sería igualmente sedante eficaz? ¿La ulterior intención de tener luego otros hijos, aun supuesta su sinceridad, justifica la esterilización directa como medio?

En cuanto a la aplicación después del parto, le parece lícita a Janssens "si es necesario retardar las menstruaciones para curar a la madre de una anemia acompañada de pérdida de hierro", cosa frecuente en las multíparas; y argumenta: "si es lícito este método para regularizar ciclos muy irregulares, o para normalizar curvas de temperatura perturbadas, igualmente lo es en el período que sigue al parto para ayudar a las madres que han revelado anteriormente estar sujetas a dichos males" (anemia). A esta afirmación corresponde hacer una distinción, como quiera que, para obtener la regularización del ciclo puede juzgarse necesario (si es eficaz y lícito) el uso de progestógenos; pero para la anemia existen otros recursos terapéuticos no esterilizantes, particularmente si no se trata de una anemia realmente extraordinaria, que sea necesario combatir con todos los medios por su gravedad.

No comentaré la segunda parte del trabajo con una larga disquisición sobre la moralidad del acto conyugal en los Santos Padres y escritores eclesiásticos, aun cuando el señalar el amor como *finis operis* no

10 Art. cit., p. 791.

pueda considerarse adquisición original y exclusiva del autor, y pudieran hacerse observaciones, como las que le hace Zalba en el último número de *Periodica* [11]. Unicamente anotaré que la comparación de la continencia periódica con el uso de progestógenos, para justificar este último sosteniendo la paridad, adolece de inexactitud; porque el uso en los días agenésicos no provoca la esterilidad, sino que la conoce y aprovecha, mientras que los progestógenos son los causantes de la esterilidad. Ni podemos impresionarnos por la afirmación de que en la continencia periódica también se pone un obstáculo, aunque de orden temporal y no espacial; porque dicho impedimento o esterilidad de un momento dado proviene de la misma naturaleza y no de la intención del que lo conoce. En un instante determinado del ciclo la mujer es estéril o fecundable al margen totalmente de su voluntad; pero usando noresteroides ella determina y causa una esterilidad concreta del acto o actos que va a realizar, poniendo realmente un obstáculo.

Esta comparación del Dr. Rock, retomada por Janssens en su estudio, se hace más sugestiva cuando destaca que en la continencia periódica "se pierde" un óvulo en cada ciclo, mientras que los progestógenos los conservan en el ovario para liberarlos luego con mayor perspectiva de fecundidad al cesar el tratamiento. La respuesta se apoya en lo ya aclarado: esa "pérdida" es natural y no imputable a la voluntad humana, ya que sucede con y sin la práctica de continencia periódica; al paso que la retención en el ovario mediante los noresteroides es artificial y voluntaria, al menos cuando no coincide con los períodos general y científicamente estériles. Al insistir en la variabilidad de estos períodos sin especificar más, se presta a una interpretación que prácticamente viene a considerar naturalmente ilimitado dicho tiempo estéril, cuando la documentación científica, como ya vimos y puede verse en varios autores, señala un límite aproximadamente seguro y otro aproximado de probable esterilidad, más allá de los cuales sería probable o cierta, respectivamente, la ilicitud del uso de noresteroides, por no corresponder a la "normal" esterilidad sino estar provocándola.

Decir que en la práctica de la continencia periódica la intervención humana es más profunda que en el uso de los progestógenos y sin embargo nadie la considera como esterilización directa o mutilación, no es, pues, admisible; porque en aquélla la "mayor intervención" no implica realmente causalidad de la esterilidad, y la *aparentemente menor* intervención humana en el uso de los progestógenos es efectivamente productora del estado o tiempo estéril, aunque no obliga a pensar ni calcular mucho porque cómodamente lo da todo hecho.

Reconocemos que, como dice Janssens, "los moralistas no pueden excluir a priori la eventualidad de cambiar su juicio frente a nuevas

11 M. Zalba, *De regulatione prolis generandæ et de usu compositorum progestationalium*, en *Periodica de re morali*... a. 1964, n. 2, p. 186–259.

perspectivas médicas"; pero, es menester agregar, que tampoco debe suponerse a priori la viabilidad de cambios fundamentales en la doctrina sin el análisis maduro y sereno de todos los datos, imparcialmente recogidos y estudiados, so pena de ser calificados con justicia de *snobs* o amantes de la novedad por sí misma.

Un ejemplo de las proyecciones de tal mentalidad es el que cierra el trabajo de Janssens que, basado en Ferin, concluye de las perturbaciones que sufren las mujeres que practican continencia periódica, atribuidas a la falta de reposo ovárico, la indicación de noresteroides; cuando lo natural debería ser indicar un embarazo, que es el mejor remedio que puso la misma naturaleza para la salud de la mujer.

Es menester recordar que una terapéutica esterilizante sólo se justifica cuando no existen otros medios de evitar o curar el mal; y, en este caso, el reposo ovárico natural de que habla el autor es el correspondiente a un embarazo. ¿Dónde deja, pues, sus argumentos sobre el refuerzo de una acción o proceso fisiológico?

Sirvan estas observaciones para favorecer la reflexión y el diálogo a que invita el mismo Janssens en su artículo, previniendo errores y engaños a la espera de un trabajo exhaustivo.

RODOLFO L. NOLASCO

SENDOS DICTÁMENES DE FUNES Y MEDRANO SOBRE DISPENSAS MATRIMONIALES (1818)

Al revisar en febrero de 1953 papeles del Arzobispado de Buenos Aires, dimos inopinadamente con dos pareceres, el uno del Deán Gregorio Funes y el otro del Cura de la Piedad, Dr. Mariano Medrano, fechados, respectivamente, el 18 y el 9 de julio de 1818. Ambos dictámenes habían sido solicitados por el entonces Provisor y Gobernador del Obispado en sede vacante, Dr. Juan Dámaso Fonseca, quien deseaba saber si, dada la dificultad del recurso a la Silla Apostólica, había en el Vicario Capitular facultades bastantes para dispensar en el impedimento de segundo grado de consanguinidad con atingencia al primero que ligaba a los pretendientes Don José Farías y Doña María Pascuala Caravallo.

Como los documentos de reefrencia fueron pasto de las llamas en la noche trágica del 15 al 16 de junio de 1955, creemos de interés para la historia de las ideas teológicas en nuestro país extractar y comentar el contenido de ambos documentos, valiéndonos al efecto de las copias que entonces sacamos. Pero, a título de premisa necesaria, antes de entrar en materia, fuerza nos es detenernos en el planteo histórico del problema que angustiaba al Vicario Capitular mentado.

* * *

Los obispos de Indias gozaban de franquicias muy especiales en punto a dispensas. Prescindiendo de épocas más remotas y oscuras, Carlos III recabó de la Santa Sede en beneficio de los Ordinarios de este hemisferio un indulto que vino reiterándose cada veinte años, por donde las facultades en él contenidas tomaron el nombre de *vicenales* que es menester no confundir con las *sólitas*. Por aquéllas la Santa Sede autorizaba a nuestros prelados para relajar casi todos los impedimentos matrimoniales, menos los que llamaríamos máximos. La gracia, huelga decirlo, era de consideración y ampliamente beneficiosa para los fieles, colocados a tanta distancia de la Ciudad Eterna, pues merced

a ella los recursos a los dicasterios romanos no pasaban de cuatro o cinco por año *en toda Hispanoamérica.*

Al estallar la Revolución en 1810, y pese a no haber renovado Pío VII las vicenales por hallarse prisionero en Francia, los vicarios capitulares porteños se creyeron el caso de poder seguir dispensando, como lo hacían en tiempos del rey, en virtud de las referidas facultades. Mas cuando terciaba el caso, muy raro, de algún impedimento que llamamos máximo, no incluido en este elenco, los provisores se declaraban incompetentes, señalando a los interesados en cruzar anillos nupciales el camino, harto difícil, de alguna Nunciatura establecida en país extranjero. Mas, como los años corrían sin traer remedio y los expedientes aumentaban con las auras de libertad que aquí soplaban, Juan Dámaso Fonseca estimó prudente plantear el problema a los sabios. No queriendo decidir por sí mismo la espinosa cuestión, sino respaldar sus resoluciones con la opinión de canonistas acreditados, consultó a dos sacerdotes que se caracterizaban por sus contrapuestas teologías: el Dr. Gregorio Funes, por un lado, teólogo de ribetes jansenistas, y el Dr. Medrano, por otro, de ideas ortodoxas, bien que no siempre con los arrestos morales suficientes para hacerlas respetar en el terreno de los hechos.

Y con este anticipo, entremos al estudio de los mentados documentos.

* * *

La respuesta de Funes es positiva. Ella arranca de un criterio eclesiológico bien definido. Oigámosle:

> No puede darse un paso con acierto en esta materia sin examinar los diferentes grados de potestad que por institución divina fueran establecidos en la Iglesia. El régimen eclesiástico no es puramente monárquico, sino templado de aristocracia. El primado de la Iglesia fue erigido para que fuese centro de la unidad. El fin y la potestad tienen unos mismos límites: se sigue, pues, que la del Romano Pontífice esencialmente sólo se extiende a lo que es necesario para tener en todo su vigor esa unidad; es decir, para hacer que en toda la cristiandad sea una la fe. una la doctrina y una la disciplina, según lo establecido por las Escrituras, la Tradición y los Cánones de la Iglesia Universal.
>
> El segundo grado de potestad derivada de Jesucristo corresponde a los obispos; éstos, como nadie ignora, recibieron, con la plenitud del sacerdocio, una completa autoridad para regir sus iglesias. A ellos fue encomendado el cuidado de apacentar la grey, y ellos son los conductores y guías de sus pasos en los caminos de la salvación. El que tiene derecho y obligación a la consecución de algún fin, lo tiene igualmente a los medios. De este principio se sigue naturalmente que en todo caso en que la necesidad, la salud y utilidad de la grey exija alguna dispensa de los Cánones, pertenezca hacerla a los obispos [1].

Asentados estos principios eclesiológicos, recurre el Deán a la historia para recordar que en los primeros siglos se adjudicó a los Ordina-

1 Archivo extinguido del Arzobispado de Buenos Aires. Leg. 130. Nº 92.

rios la facultad de dispensar; y si posteriormente estas causas fueron remitidas a Roma, se debió a que el celo por la observancia de los Cánones, así de parte del Papa como de los obispos, se propuso levantar, por medio de las reservas, un dique al uso frecuente e incontrolado de las dispensas matrimoniales. Más bien presto, en el siglo X, Roma misma perdió el control en la dispensación de estas gracias, llevada, entre otros motivos, por el sórdido interés. Arrepentidos los ordinarios de haberse desprendido de un derecho, se empeñaron en recuperarlo por vía de retroversión o devolución. Los españoles y franceses libraron en Trento la gran batalla sin victoria, porque chocaron con la resistencia de los italianos, mayores en número. Y el abuso persistió.

Sobre estas bases Funes construye su dictamen:

> Pero yo quiero suponer que tenga apoyos más legales la reserva de las dispensas al Romano Pontífice que los que obran en favor de la libertad de los obispos. Cuando urge la necesidad y está lejano el recurso ¿aun podrá tener fuerza y vigor esa reserva? Seguramente que no. La caridad y el bien espiritual de las almas es la suprema ley en buena Teología. Todo caso, toda reserva de censuras, sean papales o episcopales, cesan desde el momento que la caridad del prójimo así lo exige, porque el derecho positivo calla cuando habla el natural. ¿Y por qué no hemos de decir lo mismo en cuanto a la reserva de impedimentos matrimoniales, siendo así que acerca de éstas hay un igual derecho natural y que el de dispensarlas recayó en los obispos por institución divina, y su reserva sólo por resolución humana? Que éste sea el caso de la consulta es indudable, pues el bien espiritual de los oradores está en riesgo y el recurso al Papa muy lejano.
>
> Si paramos la consideración en que a la lejanía de las dispensas se agregan los impedimentos que hacen difícil el recurso, sube a su último grado la fuerza de este raciocinio. Cuando la América se hallaba sometida a la monarquía española y había una comunicación directa con la misma Roma por medio de correos periódicos, aún podía afirmarse con verdad que era difícil el recurso, a lo menos en aquel grado que era bastante para que no pocas veces quedase el mal sin aquel remedio que exigía su necesidad [...].
>
> Y si entonces se reputaba difícil el recurso a Roma ¿qué deberá decirse en la presente época en que se encuentra obstruida la vía de España y sólo se hallan abiertas otras por unos rodeos, a más de lejanos, erizados de mil escollos? No puede presumirse sin hacer agravio a la Cabeza de la Iglesia que en estas críticas circunstancias llevase a mal la dispensa de los Ordinarios, pues en tal caso habría razón para decir que el Primado más era en destrucción que en edificación de la Iglesia. A más de que si los obispos no pueden por sí solos proveer en estos lances de remedio a las necesidades espirituales de sus feligreses, fue en vano constituirlos pastores natos de su grey; porque constituirlos pastores y quitarle los medios de apacentar envuelve contradicción en los mismos términos.

En dos palabras. En concepto del Deán de Córdoba, el derecho de dispensar los impedimentos matrimoniales reside en el Ordinario de cada diócesis. Por la moderna disciplina esta facultad les fue cercenada y hecha privativa del Romano Pontífice. Pero en la situación política de nuestro país, incomunicado prácticamente con Roma y sin agentes en aquella Corte, es lícito a los obispos *recuperar* sus derechos primitivos y extender las dispensas.

Medrano se coloca en otra perspectiva. Aunque persuadido de que por disposición divina corresponde al Papa relajar los impedimentos matrimoniales, se ajusta en un comienzo al hecho práctico y asienta que, sea *originaria* del Papa o de los obispos dicho poder, nunca podría dudarse de que los diocesanos están subordinados "en todo caso a la Cabeza de la Iglesia", quien puede limitar las prerrogativas episcopales "en todo lo que exige el interés de la Religión". "En cuyo presupuesto sería indiferente que fuesen nativas o derivadas para el fecto de no ejercerlas, siempre que estuviesen enervadas por la autoridad comptente". De aquí que, asistiéndole a la Santa Sede el derecho de hacer las reservas, serían nulos los actos que contra ellas se ejerciesen. De este principio manan las facultades concedidas por los Papas a los obispos de Indias a petición de los reyes de España: facultades que no incluyen la franquicia de dispensar el caso propuesto. De consiguiente no está en los poderes del Provisor autorizar el enlace que motiva el expediente. Tanto más cuanto no tenemos interceptada la comunicación con Roma, pues a ella se llega ya por la vía de Londres ya por la del Brasil, aparte de que "ninguna potestad humana tiene derecho para interceptar entre la Cabeza y los miembros de la Iglesia Universal la correspondencia necesaria [...] pues esta correspondencia es de derecho divino [...] ,ni nuestro Gobierno ha innovado en esta parte cosa alguna".

Medrano discurre lógicamente y por este camino desemboca en un dictamen negativo. Sin embargo, la circunstancia argentina no se doblegaba a sus esquemas mentales. Nuestra incomunicación oficial se estaba gestando lenta y silentemente. Por ello el Cura de la Piedad se ve forzado a entrar en nuevas y más realistas reflexiones.

> Pero aun cuando por motivos que se me ocultan, fuese de necesidad la incomunicación con la Corte de Roma, no convendría yo jamás en que por ella quedasen los diocesanos habilitados para dispensar en aquellos impedimentos que la Santa Sede se ha reservado a sí con especialidad; y no dudo que se sufrirían males, pero siempre serían menores que los que se tratan de precaver [2].

Con estos términos no pretende Medrano negar en absoluto la posibilidad de la dispensa, pero quiere sujetarla a más prudentes recaudos doctrinales. Descarta precavidamente la interpretación jansenista de las prerrogativas papales, tan manifiesta en el dictamen de Funes, y busca al conflicto una salida menos arriesgada desde el punto de vista eclesiológico:

> El derecho por vía de retroversión o devolución, que en casos apurados, como el presente en que nos hallamos, se ha inventado para facultar en un todo a los diocesanos, lo juzgan muchos sabios *por arbitrario*, imaginario y contrario a los Cá-

[2] *Ibíd.*

nones. Según mi sentir, no queda otro arbitrio a los prelados eclesiásticos para ocurrir a estos casos extraordinarios y a las necesidades espirituales de los fieles que el de la *voluntad tácita* de la Iglesia y del Soberano Pontífice, la que deberá presumirse por una prudente y legal interpretación, atendido el complejo de circunstancias que son las que en acontecimientos extraordinarios enseñan el camino que se debe tomar. La fe nos enseña que Dios no puede faltar a su Iglesia; éste es un gran consuelo que ensancha el corazón y el espíritu.

Dicho esto, queda en pie un interrogante: ¿Estamos nosotros en la coyuntura de usar lícita y válidamente de este expediente? ¿a quién corresponde sondear la opinión de la Iglesia y de su Supremo Jerarca? ¿quién el que juzgue del grado de necesidad y las causas que justifiquen una resolución contraria a lo solemnemente establecido?

A juicio de Medrano, responder a estas preguntas toca "a un Congreso de sabios de que felizmente abunda —así piensa— esta Capital". Ellos prefijarían las normas para los casos que no admitan demoras, especificando las causales. Con ello se aquietaría la conciencia del Prelado consultante. Pero aun así, sus dispensas, no pasarían de provisorias, hasta tanto el Romano Pontífice con el debido conocimiento las ratificase, según lo hallare por conveniente.

Por todo esto el Cura de la Piedad se pronunciaba por la negativa, o mejor, por la negativa *juxta modum*.

* * *

Salta a la vista que la discrepancia radical de uno y otro dictamen reside en el antagonismo eclesiológico que les sirve de base. Medrano sostiene la plenitud del poder pontificio, negándose consiguientemente a hablar de retroversión o recuperación de derechos nativos por parte de los obispos, en tanto que para Funes las facultades episcopales en materia de dispensas son precisamente nativas y originarias.

Ambas posiciones son las clásicas que dividen ideológicamente al Clero de la Independencia. Ellas explican, en parte, la dolorosa historia de nuestra crónica incomunicación con Roma (1810–1858). Las ideas son, también aquí, el minúsculo fermento que hace leudar la masa de la Historia.

Si algo debe extrañarnos es que ni Funes ni Medrano pensó en asirse al clavo ardiendo de la *epiqueya* que pronto se convertiría en el adminículo jurídico y canónico más a propósito para resolver los casos que planteaba la incomunicación.

¿Cuál fue la conducta de Fonseca frente a aquellos pareceres dispares?

Sin meterse en honduras teológicas, el Provisor buscó un camino intermedio. Por una parte, dio razón al Deán dispensando, sin reunir ningún "Congreso de sabios", el impedimento de consanguinidad; por otra, respetó los temores de Medrano, imponiendo a los contrayentes la obligación bajo juramento de recurrir como personas *pri-*

CRÓNICA DE LA FACULTAD

(DICIEMBRE 1963 – ABRIL 1964)

Inauguración de cursos

Siguiendo la tradición de nuestra Facultad ha sido inaugurado el año académico de 1964 el día 7 de marzo, fiesta de Santo Tomás de Aquino. Profesores y alumnos de la Facultad de Teología, junto con el profesorado y alumnado de los cursos de Filosofía del Seminario de la Arquidiócesis, se han reunido primero para participar de la Santa Misa y asistir a la profesión de fe. Luego se ha pasado al Aula Magna de la Facultad, donde ha sido leída la renuncia del Ilmo. Mons. Eduardo Pironio, Rector del Seminario, quien también ha presidido el Consejo de nuestra Facultad durante el período de tres años. A continuación, luego de pronunciar algunas palabras, el Emmo. Sr. Cardenal, Dr. Antonio Caggiano, declaró oficialmente abierto el presente año académico.

El día 11 de marzo, profesores y alumnos de la Facultad han participado en el acto que ambos Seminarios de esta Arquidiócesis, Mayor y Menor, han organizado para despedir al Rector saliente, Ilmo. Mons. Eduardo Pironio.

Obtención de grados académicos

En la sesión de exámenes correspondientes al mes de diciembre de 1963 han obtenido los siguientes grados:

---

vadas a los dicasterios romanos en demanda de la ratificación pontificia. Con este temperamento, aparte de darle a su dispensa el carácter de provisoria, sorteaba el escollo de la incomunicación *oficial* y satisfacía los escrúpulos de su conciencia.

Cabe calificar de ingeniosa la solución de Fonseca. Digamos, empero, para redondear esta historia de tono menor, que el mismo Fonseca, antes de abandonar su Provisorato y para asegurar la validez de las dispensas así acordadas, recurrió por oficio a Roma, pidiendo *ad cautelam* la revalidación de sus actos. El pedimento del prelado porteño naufragó en las oficinas vaticanas.

Por lo que al pensamiento de la Silla Apostólica concierne, baste con decir —y así concluimos— que ponía seriamente en crisis la validez canónica de estas dispensas, bien que, para no herir susceptibilidades, se recataba de manifestar públicamente sus más íntimas persuasiones. Cuando de estas playas llegaba una solicitud de *ratificación,* Roma, evitando este término, concedía llanamente la gracia sin aludir siquiera al expedienteo americano.

AMÉRICO A. TONDA

Bachillerato en Sgda. Teología: Sres. Bustinza Ramón, Casaretto Jorge, Evangelista Enrique, Fasce Horacio, Garralda Jorge, Morán Díaz Rafael, Podestá Gustavo, Sellan Marcelo.

Licenciatura en Sgda. Teología: Sr. Borsa José.

En la sesión de exámenes correspondientes al mes de marzo de 1964 han obtenido los siguientes grados:

Bachillerato en Sgda. Teología: Sres. Galli Jorge, Paniagua Sotero.

N.B. — Más abajo se indican los señores que han obtenido grados académicos en el "Studium theologicum" de la Arquidiócesis de Córdoba.

Publicaciones

El Pbro. Dr. José Luis Larrabe, profesor de Teología Moral y Derecho Canónico en nuestra Facultad, ha publicado su disertación "ad Lauream" presentada en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Gregoriana y que lleva por título: *Hacia la creación de nuevas parroquias. Doctrina conciliar de la Iglesia.* (Buenos Aires, Pont. Univ. Cat. Santa María de los Buenos Aires, Tall Gráf. Buschi, 1963, 116 pág.)

"Studium Theologicum" – Córdoba

El "Studium Theologicum" de la Arquidiócesis de Córdoba (Rep. Argentina), afiliado "ad experimentum" a esta Facultad de Teología de la Univ. Católica Argentina (Buenos Aires), ha inaugurado también el presente año académico el día 7 de marzo.

El Consejo Académico sigue integrado por las autoridades nombradas el 25 de octubre de 1963, a saber: Director, Pbro. Lic. José O. Gaido; Consejeros: Pbro. Lic. José Nasser y Pbro. Lic. Erio Vaudagna.

Al claustro profesoral del "Studium Theologicum" se han agregado los profesores: R. P. Fernando Boasso (S. J.) y el Pbro. Bach. José Arancibia, integrados a la cátedra de Teología dogmática.

Han obtenido el grado académico de *Bachiller* en Sgda. Teología los siguientes señores:

Durante la sesión de exámenes del año 1963: Sres. Alessio Luis, Arancibia José, Colomé Oscar, Conrero Angel, García Enrique, Quinteros Inolfo, Sorribes Francisco.

En la sesión de exámenes del año 1964, los Sres. Concatti Rolando, Rovai José e Irazábal Justo.

Ilmo. Mons. Eduardo Pironio

Después de haber presidido durante el período de tres años al Consejo de esta Facultad de Teología y al poco tiempo de haber dejado el cargo de Rector del Seminario Mayor y Menor de esta Arquidiócesis, el Excmo. Mons. Eduardo Pironio ha sido nombrado por S. S. Paulo VI Obispo titular de Ceciri y auxiliar del señor Arzobispo de La Plata, Mons. Antonio Plaza. De esta manera corona Mons. Pironio, con el Episcopado, la múltiple actividad que ha desarrollado en diversas instituciones de la Iglesia Argentina: su profesorado en el Seminario de la Diócesis de Mercedes y su desempeño como Vicario de la misma, sus actuaciones como Director de "extensión cultural", y profesor de Teología en la Universidad Católica Argentina, su ocupación del cargo de Rector de los Seminarios Mayor y Menor de la Arquidiócesis de Buenos Aires; su designación como *Perito* del Concilio Vaticano II. Vuelve ahora Mons. Pironio, como Obispo, a la arquidiócesis donde comenzó sus estudios eclesiásticos y se preparó, durante doce años de seminario, a la vida sacerdotal.

El Consejo de nuestra Facultad de Teología, el Claustro profesoral, el Consejo de Redacción de esta revista y el alumnado de esta institución de estudios quiere hacer llegar a Mons. Eduardo Pironio sus más sinceras congratulaciones.

TALL. GRÁF. BUSCHI S. A.

Adhesión de

Victorio y Esteban

DE LORENZI

Soc. Anónima

COMPAÑIA GENERAL

de

COMBUSTIBLES

Sociedad Anónima

25 de Mayo 35 Buenos Aires

SOCIEDAD ANONIMA

IMPORTADORA Y EXPORTADORA

DE LA

PATAGONIA

●

Av. Roque Sáenz Peña 547 Teléf. 33 - 0503 al 9

Buenos Aires

COLEGIO DEL CARMEN

NORMAL - COMERCIAL

PRIMARIA - JARDIN DE INFANTES

Paraguay 1766 Tel.: 44-0739 - 41-2270

COLEGIO
SANTA ROSA

BME. MITRE 1665 B. AIRES

COLEGIO
JESUS MARIA

TALCAHUANO 1260 B. AIRES

COLEGIO
MARIA AUXILIADORA

BRASIL 559 B. AIRES

COLEGIO
SAN LUIS GONZAGA

AYACUCHO 243 B. AIRES

COLEGIO

SANTISIMA VIRGEN NIÑA

PRIMARIA, NORMAL, PROFESIONAL, COMERCIAL

Cuenca 2651 Tel. 50-0854

COLEGIO

DE LA COMPAÑIA DE
SANTA TERESA DE JESUS

- INFANTIL
- PRIMARIA
- NORMAL
- COMERCIAL

Canning 2999 Buenos Aires

COLEGIO

RELIGIOSAS DE SAN JOSE

ENSEÑANZA PRIMARIA
Y CICLOS BASICOS Y MAGISTERIO

Gurruchaga 1040 Buenos Aires

EDITORIAL KAPELUSZ

Sociedad Anónima

Al servicio de la
educación argentina
desde el año 1905

Moreno 372 **Tel. 34-6451**

INSTITUTO ADSCRIPTO
NIÑO JESUS
H. YRIGOYEN 2441 BS. AIRES

COLEGIO
INMACULADA CONCEPCION
M. BRAVO 563 BS. AIRES

Editorial LAROUSSE

Los más grandes
editores de
obras enciclopédicas
del mundo

MASSON & Cie, ÉDITEURS

Editores de las
obras
de medicina y ciencia
de mayor difusión

EXPOSICION Y VENTAS:
AV. CORDOBA 400
esq. Reconquista
Tel. 31 - 6430, 6437 y 4463

VENTA MAYOR Y ADMINIST.:
V. GOMEZ 3530
Tel. 87 - 6671 al 6675
BUENOS AIRES

ROEMMERS

S. A. I. C. F.